This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Lehrbuch

der

philoſophiſchen Wiſſenſchaften

nach einem neuen Syſtem entworfen.

Erſter Theil.

Einleitung. Apodiktik. Metaphyſik. Religionsphiloſophie.

Von

Friedrich Bouterwek.

Zweite, vermehrte und verbeſſerte Auflage.

Göttingen,

bei Johann Friedrich Röwer.

1820.

E
B6
1900
v.1

Vorrede
zur erſten Auflage.

Es ſcheint mir ein dringendes Bedürfniß der Philoſophie des Zeitalters in Deutſchland zu ſeyn, daß ſie den verlornen Standpunkt des natürlichen Menſchenverſtandes wieder zu gewinnen ſuche, ohne ſich in der Flachheit des Empirismus zu verlieren. Im Paradoxen und Unerhörten hat ſie ſich genug hervorgethan.

Daß der natürliche Menſchenverſtand keinesweges dem Empirismus huldigt, wenn von überſinnlichen Dingen die Rede iſt, beweiſet die allgemeine Geſchichte der Religionen. Aber wenn die Rede iſt von dem, was

in die Sinne fällt, dann trauet allerdings der Verſtand, der noch durch keine Schule auf andere Gedanken gebracht iſt, dem Zeugniſſe der geſunden fünf Sinne; und was man Idealismus nennt, iſt ihm Traum und Thorheit. Kann nun die wiſſenſchaftliche Philoſophie in dieſer Hinſicht nicht die Ausſprüche des natürlichen Menſchenverſtandes rechtfertigen durch eine Deduction, deren Wahrheit jedem, noch nicht von den Vorurtheilen einer Schule völlig eingenommenen guten Kopfe einleuchtet, ſo wird, der Natur der Sache gemäß, der wohlthätige Einfluß der wiſſenſchaftlichen Philoſophie auf das wirkliche Leben immer geringer werden. Dann wird auch die Ehre der wiſſenſchaftlichen Philoſophie in den Augen des gebildeten Publicums außerhalb der Schule immer tiefer ſinken; und es kann leicht dahin kommen, daß man in Deutſchland, wie längſt in einigen andern Ländern, nichts weiter für geſunde Philoſophie anerkennt, als, was man ſo eben wiſſen kann, ohne eigentlich zu philoſophiren.

Was die Philoſophie, als Wiſſenſchaft, von den Ausſprüchen des natürlichen Menſchenverſtandes unterſcheidet, vereinigt ſich in dem Streben des denkenden Geiſtes, die Wahrheit apodiktiſch von dem Irrthume zu ſcheiden, und, dieſer Scheidung gemäß, ſo weit es der

Ver-

Vernunft gelingen kann, das Räthsel des Daseyns der Dinge und der Bestimmung des Menschen entweder zu lösen, oder es als unauflöslich fallen zu lassen, nachdem man deutlich eingesehen, warum es nicht gelöset werden könne. Das erste Geschäft der Philosophie, die als Wissenschaft auftreten will, ist also, daß sie sich mit dem Skepticismus messe. Wer von dem Skepticismus geringe denkt, der kennt ihn nicht. Das ist eben das Unglück der wissenschaftlichen Philosophie zu allen Zeiten gewesen, daß sie gewöhnlich die skeptischen Einwendungen gegen allen und jeden Dogmatismus entweder gar keiner Aufmerksamkeit würdigte, oder den Skepticismus gerade durch dieselben Voraussetzungen widerlegen wollte, deren beweisende Kraft er leugnet. Hätten Männer wie Leibnitz und Kant, Denker vom ersten Range, den Skepticismus eben so klar durchschauet, wie sie ihre eigenen Systeme und die Meinungen derer durchschaueten, die diesen Systemen dogmatisch widersprachen, so würde die Leibnitzische Philosophie nicht durch die Kantische gestürzt seyn, und die Kantische nicht wieder andern Systemen haben weichen müssen.

Ich glaube, so deutlich einzusehen, als ob es das Resultat einer mathematischen Demonstration wäre, daß

der geläuterte Skepticismus, so wie er sich in den Schriften Hume's, Platner's, und besonders meines verehrten Collegen und Freundes Schulze offenbart, bis jetzt noch durch kein einziges System dogmatischer Philosophie hinreichend widerlegt ist, und daß nahmentlich die Kantische Philosophie durch consequente Fortsetzung ihrer idealistischen Lehren sich selbst in echten Skepticismus auflöset. Eben so deutlich glaube ich aber auch einzusehen, daß der echte Skepticismus selbst, wenn er nicht entweder auf halbem Wege stehen bleiben, oder Alles, was Wahrheit und Wissenschaft unter den Menschen heißt, in logischen Dunst auflösen will, am Ende gemeinschaftliche Sache machen muß mit einem geläuterten Rationalismus, der außer den logischen Functionen der Denkkraft noch andere und höhere, das eigentliche Wissen unmittelbar begründende Functionen dieser Kraft anerkennt, die im weitesten Sinne des Worts Vernunft heißt, und in ihren höheren Functionen mehr, als bloßer Verstand, ist. Diesen Rationalismus herbeizuführen, der zugleich die Aussprüche des natürlichen Menschenverstandes rechtfertigt, die Schwärmerei und den Mysticismus zu Boden schlägt, in den höheren Gefühlen des Menschen aber unwiderlegbare Zeugen des überirdischen Ursprunges unsers Daseyns und unsrer wahren Bestimmung anerkennt, soll dieses Lehrbuch

buch der philoſophiſchen Wiſſenſchaften einen ſyſtematiſch durchgeführten Verſuch enthalten.

Die Geſchichte dieſes Buchs zu erzählen, bringt nun die Pflicht des Vorredners mit ſich. Es iſt die Frucht eines zwanzigjährigen, durch mancherlei andere, beſonders äſthetiſche und litterariſche Studien oft unterbrochenen, aber nie aufgegebenen Studiums der menſchlichen Natur und der philoſophiſchen Syſteme des Alterthums und der neueren Zeiten. Die Grundſätze, die es enthält, ſind zum Theil dieſelben, die ſich ſchon bei andern Gelegenheiten, und in anderer Form, der öffentlichen Kritik auszuſtellen gewagt haben; zum Theil ſind ſie von mir bisher nur in Vorleſungen meinen Zuhörern mitgetheilt. In der doctrinalen Ausbildung und Abründung, in welcher dieſe Grundſätze hier erſcheinen, haben ſie ſich dem Publicum noch nicht gezeigt. Als ein ſyſtematiſches Ganzes, das alle Aufgaben der eigentlichen Philoſophie umfaſſen ſoll, ſtellen ſie ſich hier zum erſten Male dar. Ich glaube ſie gewiſſermaßen als mein philoſophiſches Teſtament anſehen zu dürfen, und muß deßwegen noch mit wenigen Worten ſagen, wie ſie ſich zu den früheren Schriften aus den verſchiedenen Perioden einer mannigfaltigen Autorſchaft verhalten.

Mit dem modificirten Kantianismus, zu dem ich mich vor zwanzig Jahren bekannte, hat dieſes Lehrbuch nichts gemein. Das Buch Paulus Septimius, durch das ich damals die Kantiſche Philoſophie, vom empiriſchen Standpunkte aus, hinlänglich populariſirt zu haben glaubte, iſt bei mir ſelbſt nur noch in demſelben Andenken, wie andre jugendliche Verſuche, an welche man ſich im männlichen Alter nicht ungern erinnert. Wer darf ſich ſchämen, ein Kantianer geweſen zu ſeyn, oder es noch zu ſeyn? hingeriſſen worden zu ſeyn von dem eminenten Geiſte des einzigen Mannes, der in der Geſchichte der Philoſophie ſeit Leibnitz wahrhaft Epoche gemacht hat? Aber ſchon wenige Jahre darauf zeigte die Idee einer Apodiktik (gedruckt im J. 1799), wie weit ein Nachdenken, das nicht ruhen konnte, ſich von dem eigentlichen Kantianismus entfernt hatte. Auch dieſe Apodiktik, den erſten Theil abgerechnet, welcher die logiſche Apodiktik enthält, mußte ich bald darauf vor mir ſelbſt zurücknehmen. Ich erkläre ſie noch ein Mal hier vor dem Publicum für einen mißlungenen Verſuch, Wahrheiten ſyſtematiſch aufzuklären, die damals mir ſelbſt noch in einer gewiſſen Ferne vorſchwebten, die mich hätte mißtrauiſch machen ſollen. Mehrere einzelne, im Muſeum der Philoſophie und Litteratur abgedruckte Abhandlungen ſtimmten auch mit einigen Capiteln jener Apodiktik durchaus

nicht

nicht überein. Eine ganz andere Apodiktik oder allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre entwickelte sich aus jener mißlungenen. Sie ist der erste Theil dieses Lehrbuchs geworden. Charakteristisch für sie ist die Lehre vom Glauben der Vernunft an sich selbst (S. besonders die zweite Abtheilung der Apodiktik nach dieser neuen Bearbeitung). Aus dieser neuen Apodiktik entsprang die unmittelbar auf sie folgende Metaphysik, an die sich die Religionsphilosophie anschloß.

Ich glaube, nicht besorgen zu dürfen, daß ich jemals genöthigt seyn werde, auch dieses neue Lehrbuch zurück zu nehmen. Dieser Glaube gründet sich auf die logische Klarheit, mit welcher sich mir dasjenige, was ich jetzt für wahr erkenne, immer bündiger darstellt, je öfter ich es denke. Manches Einzelne möchte freilich wohl einer Berichtigung bedürfen, welche aber nur die Zeit herbeiführen kann, und leicht herbeiführen wird, wenn denkende Männer das System dieses Lehrbuchs einer strenge prüfenden Aufmerksamkeit würdigen, aber auch nur nach gereifter Prüfung, nicht nach vorgefaßten Meinungen, darüber aburtheilen wollen. Wie viel, oder wenig, dieses System dem Studium anderer Systeme, besonders der Schriften des einzigen Jacobi, verdankt, ist eine historische Frage,

deren Beantwortung auf die philoſophiſche Würdigung eines Syſtems keinen Einfluß haben ſoll. Wie viel ſchneller würde die Philoſophie als Wiſſenſchaft fortſchreiten, wenn innerhalb ihres Gebiets kein ſelbſtdenkender Kopf verſchmähte, von Andern zu lernen, ohne darüber zum Eklektiker zu werden, der nur fremde Gedanken muſtert! So lernt ja in jeder andern Sphäre des menſchlichen Wiſſens ohne Erröthen ein Gelehrter von dem andern. So und nicht anders gedeihet und erweitert ſich menſchliche Wiſſenſchaft. Und der Philoſoph ſoll eine Ehre darin ſuchen, von ſeines Gleichen nichts zu lernen, nur durch eigne Meinungen eine Schule zu bilden? Was hat denn das Individuum, der Stifter einer Schule, für ein Recht, zu erwarten, daß anders denkende Köpfe, die der Schule entwachſen ſind, ſonderlich um ihn ſich bekümmern, wenn er ſich um ſie nicht bekümmert? Mit Fleiß empfehle ich deßwegen in meinen Vorleſungen, unmittelbar nach den philoſophiſchen Vorkenntniſſen, unter denen die Pſychologie den erſten, die Logik den zweiten Platz einnimmt, die Geſchichte der Philoſophie zu ſtudiren, damit der ſelbſtdenkende Kopf Materialien zur Vergleichung einſammle, und nicht, ohne es ſelbſt zu wiſſen, einſeitig einer neuen Schule anhänge, weil er nicht weiß, was man längſt in andern Schulen dachte. Eben deßwegen iſt auch in den Anmerkungen zu den Lehrſätzen dieſes

Buchs

Buchs bei jeder Veranlassung auf die Geschichte der Philosophie hingedeutet.

Zur ausführlichen Kritik fremder Meinungen war in diesem Buche um so seltener Raum, je mehr es mit Fleiß darauf berechnet war, so wenig, als möglich, Bogen zu füllen, und nur die Hauptsätze des Systems, das es enthält, in trockener Compendiensprache so kurz auszudrücken, als es das Gesetz der Klarheit irgend gestatten wollte. So bringt nun dieses System in der unscheinbaren Form eines Compendiums sich selbst um alle Vortheile einer anziehenden Darstellung, die einer Lehre Eingang verschafft. Mancher Satz scheint vielleicht nur darum nicht genug erwiesen, weil der Beweis nicht umständlich genug geführt ist. Aber auf die Lehren derjenigen Schulen, denen dieses System contradictorisch gegenüber tritt, mußte besondere Rücksicht genommen werden. Zu diesen Lehren gehört denn freilich die neue idealistische Identitäts- und Naturphilosophie in ihrem ganzen Umfange, dem Geiste sowohl, als der Form nach.

Das Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse, gedruckt im J. 1810, verhält sich zu diesem

diesem Lehrbuche der philosophischen Wissenschaften wie die architektonische Besichtigung des Grundes und Bodens zu der Errichtung eines Gebäudes.

Göttingen, den 20. Januar, 1813.

Vor-

Vorrede
zur zweiten Auflage.

Die Worte der Vorrede zur erſten Auflage: "Ich glaube, nicht beſorgen zu dürfen, daß ich jemals genöthigt ſeyn werde, auch dieſes neue Lehrbuch zurückzunehmen", ſind wenigſtens bis jetzt in Erfüllung gegangen. Das Syſtem iſt in ſeinen weſentlichen Beſtandtheilen unverändert geblieben. Auch die logiſche Form iſt im Ganzen noch die vorige. Und doch mußte dieſe neue Auflage großen Theils neue Ausarbeitung werden. Denn während der indeſſen abgelaufenen ſieben Jahre iſt nicht nur mir ſelbſt vieles klarer geworden; es zeigte ſich mir auch beſonders bei den Vorleſungen, denen dieſes Lehrbuch zum Grunde liegt, wie vieles in dem

dem Buche genauer, zum Theil mit andern Worten ausgedrückt, zum Theil weiter ausgeführt werden mußte, um nicht mißverstanden zu werden. Zu den Verbesserungen und Zusätzen gehören zuerst besonders die vorbereitenden Erläuterungen zu Anfange der Apodiktik S. 19-31; dann in der zweiten oder transcendentalen Abtheilung der Apodiktik die neue Darstellung der Lehre von der sinnlichen Erkenntniß und von dem nicht bloß logischen Erkennen durch Vernunft, S. 56-85, und die damit zusammenhängende neue Erläuterung des philosophischen Begriffes von einem Glauben, ohne dessen Beziehung auf das Wissen der Skepticismus auf seiner äußersten Höhe gar nicht widerlegt werden kann, S. 61-65. Auch die in der vorigen Ausgabe gebrauchten Ausdrücke Glaube der Vernunft an sich selbst, und, die Vernunft afficire den innern Sinn, haben bei dieser Gelegenheit passenderen Bezeichnungen Platz gemacht. In der Metaphysik mußte vorzüglich die Lehre vom Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen nach den Gesetzen des menschlichen Erkennens im Allgemeinen deutlicher hervorgehoben werden, damit die schwärmerisch-sophistischen Anmaßungen der sogenannten Identitätsphilosophie in ihrer ganzen Schwäche erscheinen (S. 133-146.), ehe noch von dem eigentlichen Pantheismus, zu welchem jene Anmaßungen führen, die

Rede

Rede ist. Ganz von neuem ausgearbeitet erscheint in dieser zweiten Auflage die Religionsphilosophie. Ist es mir einigermaßen gelungen, um diesen Theil der Philosophie, der noch so sehr der Nachhülfe bedarf, mir einiges Verdienst zu erwerben, so darf ich erwarten, daß unbefangene Denker, wie ich sie mir zu Freunden wünsche, auch die Lehren der Apodiktik und Metaphysik, auf welche diese Religionsphilosophie beständig zurückweiset, nicht ohne wiederholte Prüfung verwerfen werden. Eben um des religiösen Interesse willen muß ich wünschen, daß ein Theil der Grundsätze, die ich unbezweifelbare Wahrheiten nenne, in die Denkart des Zeitalters übergehen und dem Mysticismus der pantheistischen und naturphilosophischen Pseudo-Metaphysik entgegenwirken mögen. Eine neue Schule zu stiften, ist noch immer nicht die Bestimmung dieses Buchs. Wir haben ja auch der Schulen, deren immer noch eine die andere verdrängte, schon so viele gehabt, daß es kaum noch der Eitelkeit, viel weniger dem gesunden Verstande schmeicheln kann, im Laufe der philosophischen Forschungen auch ein Mal als Häuptling einer Partei geglänzt, und sein vergängliches Ansehen an einen nicht glücklicheren Nachfolger abgegeben zu haben. Aber durch harmonisches Zusammenwirken mit befreundeten Denkern, die übrigens auch über nicht unwesentliche Dinge verschiedener Meinung seyn können,

die

die große Sache der wahren Aufklärung zu fördern, und den Irrthum zu bekämpfen, der in immer veränderten Gestalten wiederzukehren nicht aufhören wird; das bleibt wünschenswerth, auch wenn man zu dem öffentlichen Schatze der wahren Philosophie nur einen geringen Beitrag liefern kann.

Auf mehrere nicht unerhebliche Einwendungen, die gegen die Begründung des in diesem Lehrbuche enthaltenen Systems gemacht worden sind, ist bei den Verbesserungen Rücksicht genommen. Uebrigens mußte besonders zu Anfange öfter auch auf die in diesem Jahre herausgekommene zweite Auflage des Lehrbuchs der philosophischen Vorkenntnisse verwiesen werden.

Göttingen, am 11. April, 1820.

Inhalt

Inhalt
des ersten Theils.

Einleitung. Ueber die Begründung der Philosophie durch eine allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre. S. 1–16.

Begriff der Philosophie. §. 1. — Ueber die Begründung der philosophischen Wissenschaften. §. 2. — Ueber die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. §. 3. — Weitere Ausführung des Begriffs der theoretischen Philosophie. §. 4. — Verhältniß der Philosophie zur Religionslehre. §. 5. — Begriff der Metaphysik. §. 6. — Andeutung einer allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre. §. 7. — Ueber den Begriff von speculativer Philosophie. §. 8.

I.

Apodiktik oder allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre.

(S. 17—96.).

Vorbereitende Erläuterungen. Ueber Wahrheit, Wahrnehmung, Denken, Erkennen, Wissen und Glauben. S. 17.

Was ist Wahrheit? §. 1. — Verhältniß der Wahrheit zu den Vorstellungen. §. 2. — Verhältniß der Vorstellungen zu den Wahrnehmungen. §. 3. — Verhältniß der Wahrnehmung zum Denken und Erkennen. §. 4. — Aufgabe der Apodiktik. §. 5.

Erste Abtheilung. Logische Apodiktik. S. 31.

Erste Unterscheidung des bloßen Verstandes von der Vernunft. §. 6. — Genauere Ansicht des Denkens im logischen Sinne des Worts. §. 7. — Von der logischen Einheit. §. 8. — Von der logischen Einerleiheit. §. 9. — Abhängigkeit der Erkenntniß von der logischen Bildung der Begriffe. §. 10. — Ueber die Abstraction. §. 11. — Ueber die logische Synthesis und Analysis. §. 12. — Würdigung der Definitionen. §. 13. — Unmöglichkeit einer Begründung der Philosophie durch Urtheile im logischen Sinne. §. 14. — Ueber die unmittelbar wahren Urtheile. §. 15. — Abhängigkeit der Philosophie von der logischen Form der Beweise. §. 16. — Unmöglichkeit einer Begründung des Wissens durch das Princip des Widerspruchs. §. 17. — Beziehung dieses Princips auf den Begriff der Möglichkeit. §. 18. — Resultate; erstens, den Begriff der Wahrheit betreffend. §. 19. — Zweitens, die Objectivität der Erkenntniß betreffend. §. 20. — Drittens, den Begriff von einem Grunde oder Princip betreffend. §. 21. — Uebergang zum transcendentalen Theile der Apodiktik. §. 22.

Zweite Abtheilung. Transcendentale Apodiktik. S. 56.

Erste Ansicht der Möglichkeit einer Erkenntniß des Uebersinnlichen. §. 23. — Abhängigkeit der transcendentalen Untersuchungen über Seyn und Nichtseyn überhaupt von einer philosophischen Deduction des Erkennens durch die äußere Wahrnehmung. §. 24. — Zusammentreffen der äußeren Wahrnehmung mit einem unmittelbaren und mehr als logischen Acte der Vernunft. §. 25. — Beziehung dieses Erkenntnißacts auf den Glauben des menschlichen Geistes an die Vernunft. §. 26. — Weitere Ausführung dieses Begriffs von einem Glauben, ohne welchen alles Wissen dem Skepticismus Preis gegeben werden muß. §. 27. — Zusammenfallen der Subjectivität mit der Objectivität in der Erscheinung der Außendinge. §. 28. — Abhängigkeit der Erscheinungen von der äußeren und inneren Form des Erkennens. §. 29. — Transcendentale Ansicht des Raums. §. 30. — Transcendentale Ansicht der Zeit. §. 31. — Kritik der transcendentalen Ichheits-Lehre. §. 32. — Wiederholte Beziehung aller dieser Untersuchungen auf die Möglichkeit einer Erkenntniß des Uebersinnlichen. §. 33. — Unmittelbare Erkenntniß des Absoluten durch eine reine Vernunftidee. §. 34. — Genauere Bezeichnung der Erkenntniß des Absoluten. §. 35. — Unterscheidung des reinen Gedankens vom Gefühle. §. 36. — Genauere Ansicht der geistigen Gefühle in ihrer Beziehung auf Wahrheit und Erkenntniß. §. 37. — Möglichkeit der Metaphysik als einer Wissenschaft des Uebersinnlichen. §. 38.

Dritte Abtheilung. Praktische Apodiktik. S. 85.

Einfluß des Willens auf die Ueberzeugung im Allgemeinen. §. 39. — Verhältniß der Wahrnehmungen zu den Trieben. §. 40. — Verhältniß der Vernunft zur Freiheit. §. 41.

Anhang. Ueber den Begriff der Wahrſcheinlichkeit. S. 91.

Von der Wahrſcheinlichkeit überhaupt. §. 42. — Arten der Wahrſcheinlichkeit. §. 43. — Verhältniß der Wahrſcheinlichkeit zum Glauben. §. 44.

II.

Metaphyſik.

Vorbereitende Erläuterungen. S. 91.

Begriff der Metaphyſik. §. 1. — Verhältniß dieſer Wiſſenſchaft zur reinen Vernunftidee des Abſoluten. §. 2. — Anordnung der metaphyſiſchen Probleme. §. 3.

Erſtes Capitel. Ontologiſche Elementarbegriffe. S. 104.

Metaphyſiſcher Begriff des Daſeyns oder der Exiſtenz. §. 4. — Weitere Ausführung dieſes Begriffs. §. 5. — Nothwendigkeit des Begriffs von einem Urweſen. §. 6. — Verbindung dieſes Begriffs mit den übrigen ontologiſchen Begriffen, beſonders mit der Cauſalität. §. 7. — Fortgeſetzte Erläuterung des Begriffs der Cauſalität. §. 8. — Beziehung der Cauſalität auf die Möglichkeit. §. 9. — Weitere Ausführung des Begriffs der Möglichkeit im metaphyſiſchen Sinne. §. 10. — Beziehung aller Möglichkeit und Cauſalität auf das Abſolute. §. 11. — Metaphyſiſcher Begriff einer Kraft. §. 12. — — Metaphyſiſcher Begriff der Wirklichkeit. §. 13. — Metaphyſiſcher Begriff der Nothwendigkeit. §. 14. — Zuſammenfallen des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen im Abſoluten. §. 15.

Zweites Capitel. Vom Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen. S. 127.

Urverhältniß des Endlichen zum Unendlichen im Gegenſatze des Relativen und Abſoluten. §. 16. — Einfachheit des Abſo-

Abſoluten. §. 17. — Weitere Ausführung dieſes Begriffs. §. 18. — Einheit des Abſoluten. §. 19. — Kritik der ſchwärmeriſchen Identitätslehre aus der Schule des neueſten Pantheismus. §. 20. — Fortſetzung dieſer Kritik. §. 21. — Fortſetzung. §. 22. — Pſychologiſcher Schlüſſel zur Identitätslehre aus der Schule des neueſten Pantheismus. §. 23. — Fortſetzung dieſer Unterſuchungen in Beziehung auf die Identitätslehre des Spinoza. §. 24. — Kritik des metaphyſiſchen Begriffs von der Emanation. §. 25. — Nothwendigkeit der Behauptung einer relativen Weſenheit der Dinge. §. 26.

Drittes Capitel. Von der Natur. S. 147.

Unmöglichkeit einer bloß empiriſchen Deduction des Begriffs von der Natur. §. 27. — Unterſcheidung der empiriſchen Naturbetrachtung von der philoſophiſchen. §. 28. — Dynamiſche Einheit der Natur. §. 29. — Metaphyſiſche Anſicht der Naturgeſetze. §. 30. — Begriff der Materie. §. 31. — Ueber den metaphyſiſchen Gegenſatz zwiſchen Materie und Geiſt. §. 32. — Metaphyſiſche Anſicht der materiellen Verſchiedenheit der Dinge. §. 33. — Kritik des Begriffs von einem Körper in metaphyſiſcher Hinſicht. §. 34. — Kritik des Atomenſyſtems. §. 35. — Begriff von einer Körperwelt. §. 36. — Metaphyſiſche Anſicht der materiellen Bewegung. §. 37. — Ueber den Bildungstrieb der Natur. §. 38. — Unmöglichkeit einer philoſophiſchen Ergründung der Entſtehung und des Untergangs der Dinge in der Natur. §. 39. — Nothwendigkeit der Behauptung einer relativen Weſenheit der natürlichen Dinge. §. 40. — Verhältniß des natürlichen Daſeyns zum Daſeyn überhaupt. §. 41.

Viertes Capitel. Von der Seele. S. 176.

Metaphyſiſcher Begriff der Seele. §. 42. — Beſchränkung dieſes Begriffs durch die materiellen Bedingungen des geiſtigen Daſeyns. §. 43. — Weitere Ausführung des metaphyſiſchen Seelenbegriffs. §. 44. — Unmöglichkeit einer Er-

klärung der Entſtehung des Seelenweſens. §. 45. — Weitere Ausführung der Unmöglichkeit einer befriedigenden Theorie des Seelenweſens. §. 46. — Verhältniß dieſer Lehren zum Materialismus. §. 47. — Genauere Anſicht des metaphyſiſchen Spiritualismus. §. 48. — Metaphyſiſche Anſicht der Freiheit. §. 49. — Weitere Ausführung des metaphyſiſchen Begriffs der Freiheit. §. 50. — Metaphyſiſche Betrachtungen über die Unſterblichkeit der Seele. §. 51. — Anwendung dieſer Lehren auf den allgemeinen Begriff vom Leben. §. 52. — Anwendung derſelben Lehren auf den Begriff von einer Weltſeele. §. 53.

Fünftes Capitel. Uebergang von der Metaphyſik zur Religionsphiloſophie. S. 198.

Beziehung der Begriffe von der Natur und von der Seele auf den Begriff von einem Urweſen. §. 54. — Verhältniß dieſes Begriffs zum Begriffe von einer Weltſeele. §. 55. — Verhältniß des Begriffs von einer Weltſeele zum metaphyſiſchen Identitätsſyſteme. §. 56. — Ueber den Begriff von einem abſoluten Vernunftweſen. §. 57. — Metaphyſiſcher Begriff des Schickſals. § 58. — Erſte Anſicht des Atheismus. §. 59. — Weitere Ausführung des Gegenſatzes zwiſchen Atheismus und Theismus. §. 60. — Verhältniß der Metaphyſik zum eigentlichen Theismus. §. 61.

III.

Religionsphiloſophie.

Vorbereitende Erläuterungen. S. 215.

Was heißt überhaupt Religion? §. 1. — Hiſtoriſche Anſicht des religiöſen Glaubens. §. 2. — Hiſtoriſche Erſcheinung der Religionen auf ihren unterſten Stufen. §. 3. — Höhere Stufe der Religion. §. 4. — Höchſte Stufe der Religion. §. 5. — Die Aufgabe der Religionsphiloſophie genauer bezeichnet. §. 6.

Erſte

Verzeichniß einiger in meinem Verlage erschienen Bücher, welche auch in allen guten Buchhandlungen Deutschlands zu haben sind.

J. Beckmann Vorrath kleiner Anmerkungen über mancherley gelehrte Gegenstände. Erstes bis Drittes Stück. 8. 1795—1806. 1 Rthlr. 18 Ggr.

—— —— Litteratur der älteren Reisebeschreibungen. Nachrichten von ihren Verfassern, von ihrem Inhalte, von ihren Ausgaben und Uebersetzungen. Nebst eingestreueten Anmerkungen über mancherley gelehrte Gegenstände. Zwey Bände. gr. 8. 1807—1810. 5 Rthlr. 8 Ggr.

F. Bouterwek Geschichte der Poesie und Beredsamkeit seit dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts. Zwölf Bände. gr. 8. 1801—1819. 20 Rthlr. 12 Ggr.

—— —— Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse. Zweite verbesserte Auflage. gr. 8. 1820. 18 Ggr.

—— —— Kleine Schriften, philosophischen, ästhetischen und litterarischen Inhalts. Erster Band. gr. 8. 1818. 1 Rthlr. 12 Ggr.

C. Brandes Ueber den gegenwärtigen Zustand der Universität Göttingen. 8. 1802. 1 Rthlr. 8 Ggr.

J. G. Buhle Lehrbuch des Naturrechts. 8. 1798. 1 Rthlr.

—— —— Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. Sechs Bände. gr. 8. 1800—1805. 17 Rthlr. 12 Ggr.

—— —— Ueber den Ursprung und die vornehmsten Schicksale der Orden der Rosenkreuzer und Freymaurer. Eine historisch kritische Untersuchung. 8. 1804. 1 Rthlr. 8 Ggr.

J. G. Eichhorn Allgemeine Geschichte der Cultur und Litteratur des neueren Europa. Erster Band, und Zweyten Bandes Erste Abtheilung. gr. 8. 1796. 1799. 3 Rthlr. 14 Ggr.

—— —— Die französische Revolution in einer historischen Uebersicht. Erster und Zweyter Band. 8. 1797. 2 Rthlr. 4 Ggr.

J.

J. G. Eichhorn Weltgeſchichte. Erſter Theil, und Zweyten Theils Erſter und Zweyter Band. Dritte verbeſſerte Ausgabe. gr. 8. 1817. 7 Rthlr. 12 Sgr. Zweyten Theils Dritter und Vierter Band. gr. 8. 1814. 4 Rthlr. 12 Sgr.

J. D. Fiorillo Geſchichte der zeichnenden Künſte von ihrer Wiederaufiebung bis auf die neueſten Zeiten. Erſter bis Fünfter Band. gr. 8. 1798—1808. 13 Rthlr. 12 Sgr.

J. C. Fiſcher Geſchichte der Phyſik ſeit der Wiederherſtellung der Künſte und Wiſſenſchaften bis auf die neueſten Zeiten. Acht Bände. Mit Kupfern. gr. 8. 1801—1808. 24 Rthlr. 4 Sgr.

J. Gaunar Verſuch über Strafen. In vorzüglicher Hinſicht auf Todes- und Gefängnißſtrafen. Nebſt einer, aus dem Engliſchen angehängten Nachricht über die Strafgeſetze und Gefängniſſe Penſylvaniens. 8. 1799. 10 Sgr.

J. F. L. Hausmann Reiſe durch Skandinavien in den Jahren 1806 und 1807. Fünf Theile. Mit Kupfern. gr. 8. 1811—18. 9 Rthlr. 8 Sgr.

A. H. L. Heeren Geſchichte des Studiums der claſſiſchen Litteratur ſeit dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften. Mit einer Einleitung, welche die Geſchichte der Werke der Claſſiker im Mittelalter enthält. Erſter und Zweiter Band. gr. 8. 1797. 1801. 2 Rthlr. 4 Sgr.

—— —— Handbuch der Geſchichte der Staaten des Alterthums, mit beſonderer Rückſicht auf ihre Verfaſſungen, ihren Handel und ihre Colonien. Dritte verbeſſerte Auflage. gr. 8. 1817. 2 Rthlr. 12 Sgr.

—— —— Kleine hiſtoriſche Schriften. Erſter bis Dritter Theil. 8. 1803—1808. 3 Rthlr. 20 Sgr.

Der Dritte Theil auch unter dem Titel: Verſuch einer Entwickelung der Folgen der Kreuzzüge für Europa. Eine vom Nationalinſtitut von Frankreich gekrönte Preisſchrift. 8. 1808. 1 Rthlr. 12 Sgr.

—— —— Handbuch der Geſchichte des Europäiſchen Staatenſyſtems und ſeiner Colonien, von ſeiner Bildung ſeit der Entdeckung beyder Indien bis zu ſeiner Wiederherſtellung

lung nach dem Fall des Französischen Kayserthrons. Dritte, verbesserte und fortgesetzte, Ausgabe. gr. 8. 1819 3 Rthlr. 12 Ggr.

A. H. L. Heeren Christian Gottlob Heyne. Biographisch dargestellt. 8. 1813. 2 Rthlr.

J. F. Herbart Pestalozzi's Idee eines ABC der Anschauung als ein Cyklus von Vorübungen zum Auffassen der Gestalten wissenschaftlich ausgeführt. Zweyte, durch eine allgemein-pädagogische Abhandlung vermehrte, Ausgabe. 8. 1804. 18 Ggr.

—— —— Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet. gr. 8. 1806. 1 Rthlr. 16 Ggr.

A. F. Lueder Kritische Geschichte der Statistik. gr. 8. 1817. 3 Rthlr. 12 Ggr.

C. Meiners Ueber die Verfassung und Verwaltung deutscher Universitäten. Zwey Bände. gr. 8. 1801. 1802. 3 Rthlr.

—— —— Geschichte der Entstehung und Entwickelung der hohen Schulen unsers Erdtheils. Vier Bände. gr. 8. 1802—1805. 6 Rthlr. 12 Ggr.

—— —— Untersuchungen über die Denkkräfte und Willenskräfte des Menschen, nach Anleitung der Erfahrung, nebst einer kurzen Prüfung der Gallischen Schedellehre. 2 Theile. 8. 1806. 2 Rthlr. 4 Ggr.

G. W. Meyer Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften. Fünf Bände. gr. 8. 1802—1808. 9 Rthlr. 20 Ggr.

A. W. Rehberg Ueber den deutschen Adel. 8. 1803. 20 Ggr.

F. Saalfeld Grundriß eines Systems des europäischen Völkerrechts. Zum Gebrauche akademischer Vorlesungen. gr. 8. 1809. 20 Ggr.

—— —— Geschichte des portugiesischen Kolonialwesens in Ostindien. 8. 1810. 22 Ggr.

G. Sartorius Von den Elementen des National-Reichthums, und von der Staatswirthschaft, nach Adam Smith. Zum Gebrauche bey akademischen Vorlesungen und beym Privat-Studio ausgearbeitet. 8. 1806. 1 Rthlr.

G.

G. Sartorius Abhandlungen, die Elemente des National-Reichthums und die Staatswirthſchaft betreffend. Erſter Theil. 8. 1806. 1 Rthlr. 16 Sgr.

G. E. Schulze Leitfaden der Entwickelung der philoſophiſchen Prinzipien des bürgerlichen und peinlichen Rechts. gr. 8. 1813. 1 Rthlr. 16 Sgr.

G. Freyherr von Seckendorf, genannt Patrik Peale, Kritik der Kunſt. gr. 8. 1812. 1 Rthlr. 16 Sgr.

E. Stiedenroth Theorie des Wiſſens mit Rückſicht auf Skepticismus, und die Lehren von einer unmittelbaren Gewißheit. 8. 1819. 16 Sgr.

G. R. Treviranus Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Aerzte. Erster bis Fünfter Band. Mit Kupfern. gr. 8. 1802 — 1818. 11 Rthlr. 8 Ggr.

—— —— und L. C. Treviranus Vermischte Schriften anatomischen und physiologischen Inhalts. Erster Band. Mit 16 Kupfertafeln gr. 4. 1816. 3 Rthlr

L. C. —— Untersuchungen über wichtige Gegenstände der Naturwissenschaft und Medicin. Erster Theil. gr. 8. 1803. 1 Rthlr.

L. Wachler Geſchichte der hiſtoriſchen Forſchung und Kunſt ſeit der Wiederherſtellung der litterariſchen Cultur in Europa. Erſter Band in Zwey Abtheilungen, und Zweyten Bandes Erſte und Zweyte Abtheilung. gr. 8. 1812—1818. 7 Rthlr.

J. A. L. Wegſcheider Verſuch einer vollſtändigen Einleitung in das Evangelium des Johannes. gr. 8. 1806. 1 Rthlr. 4 Sgr.

—— —— Die Paſtoralbriefe des Apoſtels Paulus. Neu überſetzt und erklärt, mit einleitenden Anmerkungen herausgegeben. Erſter Theil. gr. 8. 1810. 16 Sgr.

J. Wolf Politiſche Geſchichte des Eichsfeldes mit Urkunden erläutert. Zwey Bände. 4. 1792. 1793. 2 Rthlr. 16 Sgr.

Erſte Abtheilung. Religiöſe Wiſſenslehre. S. 230.

Verhältniß der religiöſen Ueberzeugung zum menſchlichen Wiſſen überhaupt. §. 7. — Genauere Bezeichnung der religiöſen Wiſſensprincipien. §. 8. — Verhältniß der Religionsphiloſophie zur Moralphiloſophie. §. 9. — Tabellariſche Ueberſicht der Religionsſyſteme in Beziehung auf die Idee von einer ewigen Vernunft. §. 10. — Kritik des eigentlichen Atheismus. §. 11. — Kritik des Pantheismus. §. 12. — Kritik des religiöſen Hylozoismus und zugleich des Polytheismus. §. 13. — Beziehung des Hylozoismus auf den Glauben an Unſterblichkeit der Seele. §. 14. — Kritik der metaphyſiſchen Verſuche, den reinen Theismus zu begründen. §. 15. — Kritik der ſogenannten Phyſikotheologie in Beziehung auf die Principien des menſchlichen Wiſſens. §. 16. — Uebergang zur religiöſen Glaubenslehre. §. 17.

Zweite Abtheilung. Religiöſe Glaubenslehre. S. 254.

Philoſophiſcher Begriff des religiöſen Glaubens. §. 18. — Verhältniß dieſes Glaubens zur Erkenntniß des Abſoluten. §. 19. — In wiefern der religiöſe Glaube ein Act der Vernunft iſt. §. 20. — Verhältniß dieſes Vernunftacts zum Gefühle. §. 21. — Unterſcheidung des religiöſen Vernunftglaubens vom theoſophiſchen Myſticismus. §. 22. — Kritik des Begriffes von einer angebornen Gotteserkenntniß. §. 23. — Entwickelung des religiöſen Vernunftglaubens durch metaphyſiſche, empiriſche und moraliſche Schlüſſe. §. 24 — Metaphyſiſcher Schluß. §. 25. — Empiriſcher Schluß. §. 26. — Wiederholte Entwickelung des Verhältniſſes der Religionsphiloſophie zur Moral. §. 27. — Erſter moraliſcher Schluß. §. 28. Zweiter moraliſcher Schluß. §. 29. — Dritter moraliſcher Schluß. §. 30. — Vierter moraliſcher Schluß. §. 31. — Zuſammentreffen des Glaubens an den Gott der reinen Vernunft mit dem Glauben an perſönliche Unſterblichkeit. §. 32.

Dritte Abtheilung. Resultate. S. 284.

Erläuterung der Begriffe von den Eigenschaften Gottes. §. 33. — Beziehung dieser Begriffe auf einen religiösen Anthropomorphismus. §. 34. — Eintheilung der göttlichen Eigenschaften in rein metaphysische und moralisch-metaphysische. §. 35. — Besondre Ansicht der moralisch-metaphysischen Eigenschaften Gottes. §. 36. — Fortsetzung dieser Untersuchungen. §. 37. — Ueber die Versuche einer Theodicee. §. 38. — Ueber das religiöse Prädestinationssystem. §. 39. — Philosophische Ansicht des Gebets. §. 40. — Verhältniß des religiösen Vernunftglaubens zum Glauben an eine besondre göttliche Offenbarung. §. 41. — Verhältniß der Religionsphilosophie zum religiösen Aberglauben. §. 42.

Ein-

Einleitung.

Ueber die Begründung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften durch eine allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre.

Einleitung.

1. Was Philoſophie überhaupt iſt? hat man gefragt, nachdem man ſchon lange philoſophirt hatte. Denn die Philoſophie iſt nicht aus einem Begriffe entſtanden, den man ſich von ihr, als einer beſondern Wiſſenſchaft, gemacht hätte; ſie iſt hervorgegangen aus dem natürlichen Streben des menſchlichen Geiſtes, das Erklärbare in uns und außer uns zurückzuführen auf ſeine letzten Gründe; unabhängig von angenommenen Meinungen, durch freien Gebrauch des Verſtandes, Wahrheit von Irrthum in jeder Hinſicht und apodiktiſch zu ſcheiden; vorzüglich aber das große Räthſel des Daſeyns zu löſen; zu begreifen, wie alles Daſeyn ſich verhält zu dem Ewigen, ohne deſſen Vorausſetzung überall keine Wirklichkeit denkbar iſt; zu entdecken, ob eine ewige Ver-

nunft, oder eine blinde Natur, den Lauf der Dinge beſtimmt; zu erforſchen, wozu beſonders der Menſch mit allen ſeinen geiſtigen und phyſiſchen Kräften und Anlagen beſtimmt iſt, und was er zu thun und zu laſſen hat, um als vernünftiges Weſen gut finden zu können, was er thut. Als nun nach und nach aus der innern Verwandtſchaft dieſer Probleme der allgemeine Begriff von Philoſophie ſich entwickelte, verengte, oder erweiterte ſich dieſer Begriff in den Schulen, je nachdem man bald mehrere, bald wenigere der verwandten Unterſuchungen zuſammenzuziehen der Mühe werth fand. Durch den Streit der Meinungen ſonderte ſich endlich der eigentlich wiſſenſchaftliche Begriff von Philoſophie, die als Wiſſenſchaft nur Eine ſeyn kann, ſo weit von dem hiſtoriſchen Begriffe ab, den man mit demſelben Worte zu bezeichnen gewohnt iſt, daß Philoſophie im hiſtoriſchen Sinne für nichts anders mehr gelten kann, als, für die Summe der mannigfaltigen, zum Theil verwandten, aber doch verſchiedenen, zum Theil einander contradictoriſch widerſtreitenden Meinungen, welche aus den Schulen als Antworten auf jene Fragen hervorgegangen ſind, deren einzig vernünftige Beantwortung die Philoſophie als Wiſſenſchaft ſeyn ſoll. Wenn wir nun von dieſem Streite der Meinungen alles abziehen, was eine Schule von der andern unter-

unterscheidet, und was sich auch auf den wissenschaftlichen Begriff der Philosophie bezieht, so können wir diesen Begriff nicht anders ohne Vorurtheil begründen, als dadurch, daß wir uns eben jener Geistesbedürfnisse bewußt werden, von denen auch der Streit der Schulen in dem Streben nach einem wissenschaftlichen Ziele ausgegangen ist. Dann läßt sich aber auch nicht bezweifeln, daß alle Aufgaben der Philosophie sich zurückführen lassen auf diese: durch freien Gebrauch des Verstandes in der Beziehung der Gedanken auf das Ewige und unbedingt Nothwendige, das, was es auch sey, als Urgrund alles Daseyns und Denkens gedacht werden muß, die Wahrheit vom Irrthume apodiktisch zu scheiden, und dieser Unterscheidung gemäß Aufschlüsse zu geben über die Natur der Dinge und über dasjenige, was wir uns als Bestimmung der Dinge denken, besonders aber über die Bestimmung des Menschen.

Vergl. des Verfassers Lehrbuch der philos. Vorkenntnisse, zweite Auflage, §. 1–3.; wo auch gezeigt ist, wie sich der wissenschaftliche Begriff der Philosophie zum allgemeinen Menschenverstande und zur Gelehrsamkeit verhält, und wie der Streit der philosophirenden Schulen vorläufig beurtheilt werden muß.

2. Aus dieſem wiſſenſchaftlichen Begriffe der Philoſophie leuchtet hervor, daß die erſte aller Wiſſenſchaften, die man philoſophiſche nennen darf, keine andere ſeyn kann, als eine allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre, wie die Alten ſie ſich unter dem Nahmen Logik dachten. Eben ſo klar leuchtet aus demſelben Begriffe hervor, daß die Logik in der neueren Bedeutung des Worts, als Theorie der Uebereinſtimmung unſrer Gedanken unter einander in der Einheit des Denkens, außer der Beziehung dieſer Einheit auf die letzten Gründe des Unterſchieds zwiſchen Wahrheit und Irrthum und auf die Natur und Beſtimmung der Dinge, beſonders die Beſtimmung des Menſchen, nur einen Theil der Vorkenntniſſe enthält, die zur eigentlichen Philoſophie den Weg bahnen. Auch die Pſychologie, die ſich die empiriſche nennt, kann, ungeachtet ihrer genauen Verbindung mit der eigentlichen Philoſophie, nur in das Syſtem der philoſophiſchen Vorkenntniſſe aufgenommen werden. Da erſt fängt die eigentliche Philoſophie ſich zu zeigen an, wo der Unterſchied zwiſchen dem bloßen Denken, wie man es nennt, d. h. dem Denken inſofern, als es nur auf einer folgerechten Verbindung vorausgeſetzter Begriffe beruht, und dem Erkennen und Wiſſen bemerklich wird, und,

wo

wo der denkende Geiſt von der Beobachtung fortſchreitet zur Ergründung deſſen, was überhaupt iſt, ſeyn kann, und ſeyn ſoll.

Vergl. in des Verfaſſers Lehrbuche der phil. Vorkenntniſſe, zweite Auflage, die Erklärungen §. 13–17.

3. Ohne Vorausſetzung einer allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre iſt jede Zertheilung der Philoſophie in mehrere Wiſſenſchaften übereilt und unſicher. Selbſt die Unterſcheidung der theoretiſchen Philoſophie von der praktiſchen ſetzt, wenn ſie der Vernunft Genüge thun ſoll, eine allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre voraus. Denn praktiſch im eigentlichen Sinne wird die Philoſophie erſt da, wo ſie Vorſchriften oder Verhaltungsregeln ausſpricht, die ſich im Leben durch die That bewähren ſollen. Dieſe Vorſchriften aber können nur inſofern philoſophiſch heißen, als ſie auf eine Erkenntniß der Beſtimmung des Menſchen gegründet ſind. Denken wir uns nun unter Beſtimmung des Menſchen die Summe der Zwecke, die der Menſch als ſinnlich-vernünftiges Weſen ſeiner ganzen Natur gemäß erreichen kann und ſoll, ſo weiſen alle philoſophiſchen Verhaltungsregeln, die jene Zwecke vorausſetzen, auf die theoretiſchen Unterſuchungen

hin, durch welche erſt ausgemittelt werden ſoll, was denn der Menſch, der ſo mancherlei Vorſtellungen von ſich und ſeiner Natur haben kann, im Grunde iſt, und wie ſich ſein menſchliches Daſeyn verhält zu der Welt, in der er zu leben und zu wirken beſtimmt iſt. Dieſe Unterſuchungen beziehen ſich wieder auf die allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre, ohne welche ungewiß bleibt, wie ſich moraliſche Wahrheit zur Wahrheit überhaupt verhält, und an welchem Kriterium erkannt werden ſoll, ob ein Grundſatz, der ſich moraliſch nennt, ein wahrhaft guter iſt. Auch der Begriff der moraliſchen Freiheit, man nehme das Wort vorläufig in welchem Sinne man wolle, iſt nicht denkbar ohne Beziehung auf das Geſetz der Urſache und Wirkung, über welches Auskunft zu geben die theoretiſche Philoſophie ſich vorbehält. Und wo fängt denn eigentlich das Wollen in unſerm Geiſte an? Iſt nicht alles Wollen eine Thätigkeit? Und giebt es nicht auch eine Thätigkeit der Einbildungskraft, und des Verſtandes?

Erinnerung an einige Syſteme, in denen der Unterſchied zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie nur relativ iſt; beſonders an die Platoniſche Metaphyſik und an die Ethik des Spinoza.

4. Alle Philoſophie, als Wiſſenſchaft, iſt Theorie, ihr Gegenſtand ſey die Wahrheit überhaupt, oder die Natur der Dinge, oder das Thun und Laſſen der Menſchen. Philoſophiſche Vorſchriften gründen ſich auf Erklärungen des Zuſammenhangs menſchlicher Handlungen mit dem Princip ihrer Möglichkeit. Und ſo, wie der wahre Unterſchied zwiſchen dem theoretiſchen und dem praktiſchen Theile der Philoſophie erſt da deutlicher erſcheint, wo er aus der allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre erkannt wird, kann man auch nicht eher dem Naturrechte, der Politik, der Aeſthetik, und andern zur Philoſophie gehörenden, oder unmittelbar mit ihr verwandten Wiſſenſchaften einen ſichern Platz anweiſen, bis man philoſophiſch verſtanden hat, aus welchen Quellen die allgemeinen Begriffe vom Wahren, Guten und Schönen entſpringen, und wie dieſe Begriffe ſich zu einander verhalten. Die Mathematik aber bleibt aus der Reihe der philoſophiſchen Wiſſenſchaften ausgeſchloſſen, ohne darum aufzuhören, der Stolz des menſchlichen Verſtandes zu ſeyn. Denn dieſe Wiſſenſchaft, die von ihrer Entſtehung an einer unerſchütterlichen Gewißheit ſich erfreuet, auf welche die Philoſophie, im Streite der Schulen befangen, gar keinen Anſpruch machen zu dürfen ſcheint, erwartet doch die Deduction der Evi-

denz ihrer Lehren von einer allgemeineren Wahrheitslehre, die über den Begriff bloß quantitativer Verhältniſſe hinausgeht. Die Mathematik innerhalb ihrer durch Merkmale der Quantität beſtimmten Grenzen kann weder erklären, woher der Begriff von Wahrheit überhaupt im menſchlichen Geiſte ſtammt, noch, wie unſer Geiſt zu einer Erkenntniß des Wirklichen inſofern gelangt, als das Wirkliche mehr als bloße Vorſtellung iſt. Sie kann deßwegen auch nicht das mindeſte zur philoſophiſchen Kritik des Skepticismus beitragen; denn der echte Skepticismus läßt die Mathematik, wie jede andre Wiſſenſchaft, die ſich auf Entwickelung bloßer Verhältniſſe von Begriffen zu Begriffen beſchränkt, unangefochten. Er verlangt einen Beweis der Exiſtenz von etwas Wirklichem außerhalb der bloßen Vorſtellung und eine unbezweifelbare Deduction von einer Wahrheit, die für mehr gelten ſoll, als für ein ſubjectives, aus der Natur unſers Geiſtes den Geſetzen dieſer Natur gemäß entſpringendes Gedankenverhältniß. Daher iſt auch die Uebertragung philoſophiſcher Lehren in algebraiſche Formeln nichts weiter als eine beſondre Art von Metaphernſprache, an der nicht leicht jemand Wohlgefallen finden kann, wer nicht in einem gewiſſen Zuſammentreffen quantitativer Verhältniſſe mit Realverhältniſſen einen Schlüſſel zur Erklä-

rung

rung des Wirklichen, das allen Verhältniſſen zum Grunde liegt, gefunden zu haben ſich einbildet.

5. Ließe ſich durch den Gegenſatz zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie der Inhalt aller philoſophiſchen Wiſſenſchaften erſchöpfen, ſo würde nicht die Religionsphiloſophie hin und her von den theoretiſchen Wiſſenſchaften zu den praktiſchen, und von dieſen wieder zurück zu den theoretiſchen verwieſen worden ſeyn. Wie konnten die Alten die allgemeine Religionslehre als einen Theil ihrer Phyſik behandeln, aus der nachher eine Metaphyſik wurde? Wie konnte die ſpeculative Theologie, als ein Theil der neueren Metaphyſik, einer Moraltheologie Platz machen, da doch der Gegenſtand der religiöſen Betrachtung ein göttliches Weſen iſt, nicht eine Pflicht, oder eine Handlung? Auf dieſe Fragen läßt ſich leicht eine abſprechende Antwort geben im Sinne des Dogmatismus dieſer oder jener Schule; aber nicht leicht eine Antwort, die das Räthſel löſet, wie das Göttliche ſich urſprünglich verhält zum Wahren und Guten. Der allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre bleibt vorbehalten, vor aller Religionsphiloſophie das wahre Verhältniß des Wiſſens zum Glauben auszumitteln, ehe entſchieden werden kann, ob und in welchem

Sinne

Sinne die allgemeine Religionslehre, wenn sie anders einen Platz in der Reihe der philosophischen Wissenschaften behaupten kann, sich auf ein eigentliches Wissen gründet, oder auf einen vernünftigen Glauben.

Merkwürdige Erscheinung des Begriffes vom Glauben in der Philosophie seit Kant und Jacobi.

6. Das Bedürfniß einer allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre fällt noch mehr ins Auge, wenn man sich an die Schicksale der Metaphysik erinnert. Wollte man alle Bedeutungen, die man seit Aristoteles diesem Worte gegeben hat, in einer einzigen verbinden, so zerstörte der Begriff sich selbst. Denken wir uns, wie es von Leibnitz bis auf Kant üblich war, unter Metaphysik die Lehre vom Wesen der Dinge und ihrem Verhältnisse zum Urgrunde alles Daseyns und Denkens, so versteht sich von selbst, daß diese Lehre die Religionsphilosophie wenigstens zum Theil in sich schließt, wenn sie nicht zum Atheismus führt. Aber es bleibt auch denkbar, daß der Mensch eines befriedigenden Erkennens des Wesens der Dinge und ihres Verhältnisses zum Absoluten ermangele, und daß dennoch die Vernunft nicht bloß skeptisch das Wesen der Dinge auf sich selbst beruhen zu lassen, oder kritisch alle ontologischen

Be-

Betrachtungen aus dem Gebiete der wissenschaftlichen Philosophie zu verweisen genöthigt sey. Oder läge wirklich Metaphysik in der eben erklärten Bedeutung des Worts ganz und gar außerhalb der Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens? Die allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre muß diese Frage beantworten.

Erinnerung an einige andere Bedeutungen, die das Wort Metaphysik in neueren Schulen erhalten hat.

7. Durch metaphysische Betrachtungen die Philosophie überhaupt zu begründen suchen, ist ein Unternehmen, von welchem Jeder, wer nicht umsonst in die Schule der Erfahrung gegangen ist, schon empirisch zurückgeschreckt werden muß durch die streitenden Systeme der Metaphysik, deren die Geschichte der Philosophie so viele aufzählt. Aber es liegt auch einem Jeden, der nicht schon durch irgend eine Pseudo-Metaphysik verblendet ist, klar vor Augen, daß die Vernunft zuerst sich selbst erkannt haben muß, ehe sie ohne voreilige Anmaßung sich an Betrachtungen wagen darf, deren Gegenstände entweder gar nicht, oder durch Erhebung der Vernunft über die Sinnlichkeit, erkannt werden können. Richtig ist der Machtspruch, daß die Vernunft das Wesen der Dinge ergründen kön-

können müſſe, weil ſie ſelbſt in dieſem Weſen der Dinge gegründet und mit ihm Eins ſey. Denn das iſt es ja eben, was wir als Philoſophen, die noch keine Metaphyſiker ſind, vorher wiſſen wollen, ob wir uns nicht täuſchen, wenn wir urtheilen, daß die Vernunft auf eine ſolche Art in dem Weſen der Dinge gegründet ſey, daß wir erkennen, ſie ſey Eins mit dieſem Weſen. Nicht ſo thöricht, aber doch auch übereilt, iſt ohne vorhergegangene Selbſtprüfung der Vernunft die Meinung, daß das Weſen der Dinge ſich durch Schlüſſe müſſe erforſchen laſſen. Denn es bleibt ja die Frage, ob durch Schlüſſe überhaupt mehr erkannt werden kann, als, wie ein vorausgeſetzter Begriff zuſammenhängt mit einem andern vorausgeſetzten Begriffe. Die allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre in ihrer beſonderen Beziehung auf Metaphyſik ſchließt die Wiſſenſchaft in ſich, die Kant als Kritik der reinen Vernunft ſich dachte.

Uraltes Verdienſt der Eleatiſchen Schule um dieſe Lehre. Noch größeres Verdienſt Kant's. Rückgang der Philoſophie in Deutſchland ſeit der Erneuerung metaphyſiſcher Dogmen ohne vorhergegangene Vernunftkritik.

8. Nicht unſchicklich nennt man den Theil der Philoſophie, der ſich unmittelbar mit der Natur und dem Weſen der Dinge und mit der apodiktiſchen Trennung des Scheins von der Wahrheit beſchäftigt, vorzugsweiſe *ſpeculativ*. Denn, wenn alles freie Forſchen, als ein Umherſchauen des Geiſtes im Gebiete der Wahrheit, Speculation genannt werden darf, ſo gebührt der Betrachtung der Wahrheit im Allgemeinen und ihres Verhältniſſes zum Weſen der Dinge vorzugsweiſe dieſer Nahme. Es liegt aber wieder in der Natur der Sache, daß auch *moraliſche* Betrachtungen ſehr ſpeculativ werden können, und daß die Beantwortung ſpeculativer Fragen einen entſcheidenden Einfluß auf unſre moraliſchen Urtheile haben kann. Speculative Philoſophie verſchmähen kann nur derjenige, wer von Philoſophie überhaupt gar keinen, oder einen falſchen, oder einen ſehr einſeitigen Begriff hat. Welche Lehren der ſpeculativen Philoſophie *tranſcendental* genannt werden dürfen, unterſucht wieder die allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre. Aus ihr wird ſich auch ergeben, in welcher Ordnung die übrigen philoſophiſchen Wiſſenſchaften nach ihrem inneren Zuſammenhange auf einander folgen. Zu ihr wollen wir uns alſo wenden, um ohne Uebereilung und eitle Anmaßung den alten Streit der

Meinungen, wo möglich, der Entscheidung näher zu rücken.

Mancherlei Transcendentalphilosophie. — Fichtische Wissenschaftslehre. — Bardili's erste Logik. — Mißlungenes System des Verfassers unter dem Titel Idee einer Apodiktik vom Jahre 1799.

I.

Apodiktik

oder

Allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre.

Apodiktik

oder

Allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre.

Vorbereitende Erläuterungen.

Ueber Wahrheit, Wahrnehmung, Denken, Erkennen, Wissen und Glauben.

1. Was ist Wahrheit? Woher stammt dieser Begriff im menschlichen Geiste? Welches sind seine wesentlichen Merkmale? Was ist es, das allgemeine Urtheile, die, als solche, auch Irrthümer seyn können, zu Wahrheiten macht? Diese Fragen, deren Beantwortung man in denjenigen Wissenschaften, die aus der Anwendung irgend eines vorausgesetzten Begriffs von Wahrheit

entſpringen, ſehr überflüſſig findet, ſind der Anfang der eigentlichen Philoſophie, die alle unſichern und ungeprüften Vorausſetzungen verſchmäht. Wer ſich mit der bekannten Erklärung begnügt, Wahrheit ſey Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit ihren Gegenſtänden, hat nicht Unrecht inſofern, als er einer natürlichen Vorausſetzung folgt, die von der Philoſophie beſtätigt werden muß, wenn ſie ſich nicht mit dem natürlichen Menſchenverſtande entzweien will. Denn der natürliche Menſchenverſtand vertrauet gleichſam inſtinctmäßig dem Bewußtſeyn, in welchem wir uns ſelbſt von Dingen außer uns, und die Vorſtellungen, die wir uns von uns ſelbſt und den Außendingen machen, von den wirklichen Gegenſtänden dieſer Vorſtellungen unterſcheiden. Aber der Skeptiker darf lächeln, wenn er einen inſtinctmäßigen Ausſpruch des natürlichen Menſchenverſtandes von einem Philoſophen als einen durch ſich ſelbſt gewiſſen Lehrſatz wiederholen hört. Zu den Gegenſtänden unſrer Vorſtellungen zählen wir mit Recht auch die bleibenden Thatſachen unſers Bewußtſeyns, von denen wir erſt dadurch eine Vorſtellung erhalten, daß wir ſie als etwas, das in unſerm Geiſte ſelbſt den vorüberſchwindenden Vorſtellungen zum Grunde liegt, von dieſen Vorſtellungen unterſcheiden. Aber wenn wir uns nichts

vorſtellen könnten, daß dasjenige ſelbſt, was der natürliche Menſchenverſtand dem Gegenſtand einer Vorſtellung nennt, vielleicht auch bloße Vorſtellung ſey, ſo wäre kein Skepticismus entſtanden. Vorſtellungen, als ſolche, ſind nichts mehr, als ſubjective Zuſtände, in denen wir Eins von dem Andern als etwas in uns ſelbſt unterſcheiden. In Beziehung auf etwas, das mehr als Vorſtellung iſt, es ſey etwas außer uns, oder etwas im Innern unſers Geiſtes, theilen ſich die Vorſtellungen in wahre und falſche. Aufzuklären, was das iſt, wodurch die wahren Vorſtellungen von den falſchen ſich unterſcheiden, iſt das Geſchäft der allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre. Uebereinſtimmung mit etwas, das mehr, als bloße Vorſtellung, iſt, liegt alſo dem allgemeinen Begriffe von Wahrheit allerdings zum Grunde. Aber dieſes Etwas iſt nicht immer ein Gegenſtand als ein wirkliches, außerhalb der Vorſtellung, phyſiſch oder metaphyſiſch, vorhandenes Ding, oder Weſen. Es kann auch etwas Nothwendiges im Innern unſers eignen Geiſtes ſeyn, ein Nothwendiges, deſſen wir uns, wie unſers eigenen Daſeyns, unbezweifelbar bewußt ſind. Auf ein Nothwendiges dieſer Art bezieht ſich bekanntlich der Begriff von mathematiſcher Wahrheit, der alle Vergleichung zwiſchen Vorſtellungen und Ge-

genſtänden, denen wir ein phyſiſches oder metaphyſiſches Daſeyn zuſprechen, ausſchließt. Auf ein Nothwendiges dieſer Art bezieht ſich überhaupt alle apodiktiſche Gewißheit, die keine Möglichkeit eines vernünftigen Zweifels zuläßt. Da nun beſonders auch die Frage, ob und in welcher Bedeutung ſich überhaupt etwas beweiſen d. h. auf unbezweifelbare Kriterien der Wahrheit zurückführen laſſe, von der allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre beantwortet werden muß, ſo darf dieſe Lehre nach dem griechiſchen Worte Apodixis, das eine Demonſtration oder einen durch Schlüſſe geführten Beweis bedeutet, um ſo unbedenklicher ſich Apodiktik nennen.

2. Wenn Vorſtellungen, als ſolche (§. 1.), die Elemente des Erkennens wären, wie in mehreren neueren Schulen gelehrt wird, ſo müßte aller Streit über Wahrheit und Irrthum als ſich ſelbſt widerſprechend aufhören. Denn da alles Streben unſers Geiſtes, wahre Vorſtellungen von falſchen zu unterſcheiden, davon ausgeht, daß wir die bloße Vorſtellung auf etwas in unſerm Bewußtſeyn zurückzuführen ſuchen, das als etwas Unbezweifelbares den wahren Vorſtellungen zum Grunde liegt, ſo kann vernünftigerweiſe nur dieſes problematiſche Etwas, das den Vorſtellungen zum

Grunde

Grunde liegt, als Element des Erkennens bei dem Streite über Wahrheit und Irrthum in Frage kommen. Oder, wenn nicht etwas von der bloßen Vorstellung Verschiedenes in unserm Geiste den Vorstellungen zum Grunde läge, so hätte sich nicht einmal der Begriff erzeugen können, den man sich von Wahrheit als einer Uebereinstimmung zwischen den Vorstellungen und ihren Gegenständen macht. Daher unterscheidet man auch schon in der Sprache des gemeinen Lebens den Eindruck, den ein Ding auf uns macht, von den Vorstellungen, die aus diesem Eindrucke entspringen. Wer aber die Eindrücke unmittelbare Vorstellungen nennt, entzweit sich nicht nur mit dem gemeinen Sprachgebrauche; er bringt auch eine der seltsamsten Verwirrungen in die Sprache der Philosophie, weil er durch eine willkürlich erweiterte Bedeutung des Wortes Vorstellung den Unterschied zwischen Vorstellungen und ihren Gegenständen, also gerade dasjenige aufhebt, was zur Möglichkeit einer objectiven Unterscheidung wahrer und falscher Vorstellungen in unserm Geiste gehört. Eben so unphilosophisch verwechselt man mit den Vorstellungen das Bewußtseyn, das wir von unsern Vorstellungen haben, und das allerdings ein Element des Erkennens genannt werden darf. Auf dem Bewußtseyn, durch das wir uns selbst von Außendingen und wie-

der in uns und außer uns Viel und Mancherley unterscheiden, ruhen die Vorstellungen, die wir von den Dingen haben, indem wir denken. Aber der Streit der Wissenschaft mit dem Skepticismus ist noch lange nicht geendigt, wenn man eingesehen hat, daß wir ohne die tiefer liegenden Elemente des Erkennens, auf die sich der Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum bezieht, nicht einmal eine skeptische Vorstellung von einem Unterschiede zwischen den Vorstellungen und ihren Gegenständen haben würden. Denn eben auf diesem Punkte der Einverständigung wirft der forschende Verstand, den keine problematische Voraussetzung befriedigt, von neuem die Frage auf, ob nicht alles, was sich ein Erkennen nennt, ein bloß subjectiver und eben darum sich selbst verdächtiger Geisteszustand sey, da wir uns auch die Eindrücke, die wir von etwas außer uns zu erhalten glauben, und das Bewußtseyn selbst, das unsre Gedanken trägt, als etwas bloß Subjectives, zu unsrer Natur Gehörendes, denken können, das, als solches, dem denkenden Geiste, der nach objectiver, in der Natur der Dinge und ihren nothwendigen Verhältnissen zum ewigen Urgrunde alles Daseyns und Denkens gegründeten Wahrheit strebt, keinesweges genügt.

Erste Ansicht des Idealismus nach den dogmatischen und skeptischen Meinungen Berkeley's und Hume's.

3. Unter den Zuſtänden, die unſer Geiſt in ſich ſelbſt unterſcheidet, iſt in Beziehung auf den Begriff von Wahrheit einer der merkwürdigſten derjenige, den wir um eben dieſer Beziehung willen im Deutſchen Wahrnehmung nennen. In der Wahrnehmung oder Perception ergreift unſer Geiſt Facta oder Thatſachen unmittelbar als ſolche, d. h. als etwas, das der forſchende Verſtand immer ſchon vorfindet, wo eine Unterſuchung anfängt, und das wir deßwegen, als ſolches, nicht zu bezweifeln vermögen. Aber wenn wir nicht ſogleich innere Wahrnehmung von äußerer unterſcheiden, iſt über das Verhältniß der Wahrnehmung zur Wahrheit keine Verſtändigung möglich. Denn die äußere Wahrnehmung iſt mit dem, was wir den Eindruck nennen, den wir von außen empfangen, oder zu empfangen glauben, einerlei inſofern, als durch den Eindruck eine Vorſtellung von einem äußern Etwas entſteht, das wir von andern Dingen unterſcheiden. Dieſes Etwas iſt das wirkliche Ding in der gemeinen Bedeutung des Worts, das Ding, das wir äußerlich als etwas von uns ſelbſt Verſchiedenes wahrnehmen. Daß zu dieſer Wahrnehmung die phyſiſche Thätigkeit der Organe gehört, die wir Sinne in der phyſiologiſchen Bedeutung des Worts nennen, hat noch niemand bezweifelt. Aber wenn man das Wahrnehmungs-

vermögen überhaupt Sinnlichkeit nennt, läuft man Gefahr, durch dieses einzige Wort irre geleitet, den Unterschied zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung und eben dadurch das wahre Verhältniß der Wahrnehmung zur Vernunft zu verkennen. Denn die innere Wahrnehmung hat Thatsachen von ganz anderer Art zum Gegenstande, als die äußere. Sie gehört zu den innern Bedingungen der Möglichkeit des Denkens selbst, auch außerhalb aller Beziehung der Gedanken auf Dinge außer uns. Die Vernunft, was sie auch übrigens sey, wüßte von sich selbst nichts ohne die innere Wahrnehmung, die alles Denken begleitet. Das Vermögen der innern Wahrnehmung mag immerhin innerer Sinn genannt und durch diese Benennung von den äußern Sinnen unterschieden werden; nur vergesse man nicht, daß der denkende Geist seine eigne Thätigkeit auf eine ganz andre Art wahrnimmt, als das problematische Etwas, das wir ein physisches Ding außer uns nennen. Die Aufklärung der inneren Wahrnehmung muß ein Hauptgeschäft der Apodiktik seyn. Auf dem Verhältnisse des innern Sinnes zur Vernunft beruhet die Entscheidung des Streits zwischen dem Rationalismus und dem Empirismus, besonders in Beziehung auf die Möglichkeit einer Erkenntniß des Uebersinnlichen. Auch die Begriffe

von

von Anſchauung, Empfindung und Gefühl erwarten ihre philoſophiſche Erklärung von dem Theile der Apodiktik, der ſich mit der Analyſe der innern Wahrnehmung in Beziehung auf den Begriff der Wahrheit beſchäftigt.

Vergl. im Lehrbuche der phil. Vorkenntniſſe, zweite Auflage §. 29–35.

4. Da die Wahrnehmung ſo nahe mit dem Erkennen verwandt iſt, daß wir uns von einem Erkennen ohne alle äußere oder innere Wahrnehmung kaum einen Begriff machen können, ſo bedarf das Verhältniß der Wahrnehmung, als ſolcher, zum Erkennen überhaupt einer um ſo ſorgfältigern Analyſe. Wäre auch nur das unmittelbare Erkennen, das dem mittelbaren zum Grunde liegt, mit der Wahrnehmung ſchlechthin einerlei, ſo würde die Frage gar nicht entſtehen können, ob da auch außer uns wirklich etwas iſt, wo wir etwas äußerlich wahrnehmen, oder, anders ausgedrückt, ob die Sinne uns nicht täuſchen. Aber dieſe Frage, die dem natürlichen Menſchenverſtande faſt lächerlich ſcheint, geht von der Vernunft aus, ohne die wir überhaupt keine Vorſtellung von Wahrheit hätten. Der Vernunft wollen wir als vernünftige Weſen unſre Ueberzeugung

gung verdanken, nicht einem blinden Glauben an das Zeugniß der Sinne. Ob und wie die Vernunft das Zeugniß der Sinne beſtätigt, oder verwirft, ſoll die Apodiktik unterſuchen. Indem die Vernunft ſich ſelbſt als etwas von den Sinnen Verſchiedenes erkennt, bezieht ſie auch alles Erkennen, das dem denkenden Geiſte genügen ſoll, auf ſich ſelbſt, oder, anders ausgedrückt, die Vernunft erkennt ſich ſelbſt als das eigentliche oder höhere Erkenntnißvermögen, das mit dem Vermögen der Wahrnehmung nicht ſchlechthin einerlei iſt. Aber indem die Vernunft ſich ſelbſt als das eigentliche Erkenntnißvermögen erkennt, unterſcheidet ſie auch das Erkennen überhaupt von dem bloßen Denken, das, als ſolches, eben ſo wohl irrig, als wahr, ſeyn kann. Auf dieſer Unterſcheidung, deren wir uns unabläſſig bewußt ſind, wenn wir die Wahrheit eines Urtheils prüfen, beruht der Gegenſatz zwiſchen Vernunft und bloßem Verſtande. Von der Aufklärung dieſes, oft ganz überſehenen, oft ſonderbar mißdeuteten Gegenſatzes hängen die meiſten Reſultate der Apodiktik ab. Nicht eher, als bis in Beziehung auf Wahrheit überhaupt der Unterſchied zwiſchen dem Wahrnehmungsvermögen, dem bloßen Verſtande, und der Vernunft in der höheren Bedeutung des Worts, ins Klare gebracht iſt, laſſen ſich die Begriffe von Erkennen, Wiſ-

ſen und Glauben in ein philoſophiſches Verhältniß zu einander ſtellen.

Vergl. im Lehrbuche der phil. Vorkenntniſſe, zweite Auflage, §. 47-58.

5. Die Ordnung, in welcher die Apodiktik die in ihren Umkreis fallenden Probleme zu löſen hat, geht aus dem Verhältniſſe des Begriffs der Wahrheit zu der Vernunft hervor. Denn daran zweifelt niemand, daß die Vernunft, was ſie auch übrigens ſeyn mag, dasjenige in unſerm Geiſte iſt, was uns treibt, nach Wahrheit zu ſtreben, und was uns fähig macht, Wahrheit von Irrthum zu unterſcheiden. Aber eben ſo gewiß iſt, daß wir uns des Strebens nach Wahrheit nie anders bewußt werden, außer, indem wir räſonniren d. h. Verſtandesvorſtellungen oder Begriffe zu allgemeinen Urtheilen verbinden, aus denen wir Schlüſſe ziehen. Nach demonſtrativer oder aus einer ſyllogiſtiſchen Verkettung von Begriffen einleuchtender Wahrheit verlangt uns überall, wo uns kein blinder Glaube genügt. Der ganze logiſche Proceß des Denkens hängt mit dem Zuſammentreten aller Wahrheiten in der Einheit des Bewußtſeyns ſo genau zuſammen, daß die Frage, ob und in welchem Sinne ſich überhaupt etwas beweiſen läßt, gar nicht philoſophiſch beantwortet werden kann,

kann, wenn wir nicht von der allgemeinen Logik ausgehen. Die Apodiktik ſetzt die Logik, die man jetzt gewöhnlich die allgemeine nennt, als eine propädeutiſche Wiſſenſchaft inſofern voraus, als die Geſetze, nach denen der denkende Geiſt in ſeinen Urtheilen überhaupt mit ſich ſelbſt übereinſtimmt, in jeder Hinſicht dieſelben ſind. Aber dieſe Geſetze bedürfen einer wiederholten Analyſe in Beziehung auf die Frage, welchen Antheil der logiſche Proceß des Denkens an der Begründung unbezweifelbar wahrer Urtheile hat, und unter welchen Bedingungen eine ſyllogiſtiſche Verkettung von Urtheilen für einen unumſtößlichen Beweis gelten kann. Die Antwort auf dieſe Frage iſt die logiſche Apodiktik. Von ihr ſchreitet der forſchende Verſtand fort zu den tranſcendentalen Unterſuchungen, die ihren Nahmen erhalten haben von dem Bedürfniſſe des menſchlichen Geiſtes, die Schranken der Sinnlichkeit zu überſteigen und ſich, wo möglich, zu einer Erkenntniß des Ueberſinnlichen zu erheben. Von dieſem zweiten Theile der Apodiktik erwartet der Unterſchied zwiſchen Verſtand, Vernunft, Wahrnehmung und Gefühl die nöthige Aufklärung. Da nun aber das Erkennen in unſerm Geiſte auch zu dem Wollen in einem merkwürdigen Verhältniſſe ſteht, deſſen wir uns beſonders bewußt werden, wenn die Vernunft ſich

ſelbſt entweder als einerlei mit der moraliſchen Freiheit, oder doch als Bedingung der Möglichkeit eines freien Wollens erkennt, ſo darf im Syſteme der Apodikeik auch der Theil nicht fehlen, der ſich praktiſche Apodiktik nennt, und der zugleich über das Verhältniß der moraliſchen Ueberzeugung zu der ſogenannten ſpeculativen entſcheiden muß.

Erſte Abtheilung.

Logiſche Apodiktik.

6. Was man ſich auch unter Wahrheit denken mag; der Begriff von Wahrheit überhaupt gehört, wie alle abſtracten Vorſtellungen oder Begriffe, dem Verſtande an. Verſtand nennen wir die Summe derjenigen Functionen der Denkkraft, durch welche Begriffe oder abſtracte Vorſtellungen gebildet werden und ſich zu Urtheilen verbinden, aus denen Schlüſſe entſpringen. Ob es noch andere Functionen der Denkkraft oder des Denkvermögens giebt, wird der zweite Theil der Apodiktik lehren. Nennen wir aber das Vermögen, zu denken, Vernunft im weiteſten Sinne des

Worts

Worts, ſo bleibt wenigſtens denkbar, daß es auch höhere Functionen dieſes Vermögens gebe; Functionen, durch die ſich die Vernunft über das bloße Begriffebilden, Urtheilen und Schließen erhebt. Die Summe dieſer höheren Functionen der Vernunft mag, in Ermangelung eines beſondern Worts, Vernunft im höheren Sinne genannt werden. In jedem Falle aber müſſen dieſe höheren Functionen übereinſtimmen mit den logiſchen in der Einheit des Denkens, ohne welche die Vernunft ſich ſelbſt nicht erkennt.

Vergl. die allgemeine oder propädeutiſche Logik in des Verfaſſers Lehrbuche der philoſ. Vorkenntniſſe. — Nachweiſung einiger Bemühungen verdienſtvoller Denker, den Unterſchied zwiſchen Vernunft und Verſtand in die Philoſophie einzuführen. — Unbequemlichkeit der Uebertragung dieſes Unterſchieds in fremde Sprachen. Verhältniß des griechiſchen νοῦς zum λόγος.

7. Alles Erkennen in abſtracten Vorſtellungen oder Begriffen iſt ein Erkennen des Einen in Vielem, und des Vielen in Einem. Das Eine in Vielem iſt das Allgemeine oder das logiſche Ueberhaupt. Das Einzelne und deſſen Summation, das Viele, iſt dem logiſchen Proceſſe des Denkens gemäß nicht anders denkbar als durch Unterordnung unter das Allgemeine. Um uns z. B.

den

den Philoſophen Kant zu denken, müſſen wir die individuellen Eigenſchaften dieſes außerordentlichen Mannes unterordnen unter die allgemeinen Begriffe von einem Philoſophen, einem Profeſſor, einem Menſchen u. ſ. w. Auf gleiche Art ſind Particular- und Singular-Urtheile nur unter Vorausſetzung eines allgemeinen Urtheils möglich, deſſen Objectbegriffe der Objectbegriff des Particular- oder Singular-Urtheils untergeordnet wird. Daher ſetzt jede Beantwortung der Frage: Was iſt das? irgend einen, wenn auch noch ſo engen allgemeinen Begriff voraus, dem das Object der Frage untergeordnet wird, indem wir antworten: Es iſt Dieß oder Jenes, das heißt: Es gehört zu dieſer, oder jener Claſſe, Gattung, Art von Objecten. Dadurch unterſcheidet ſich weſentlich das Denken des Einzelnen von dem Bezeichnen der einzelnen Dinge, die in die Sinne fallen, durch einen Nahmen. Alles Erkennen in Begriffen (das ſogenannte discurſive Erkennen) geht alſo vom Allgemeinen aus. Daher iſt auch kein Schluß möglich ohne Vorausſetzung eines allgemeinen Urtheils oder Grundſatzes, aus welchem ein anderes Urtheil gefolgert wird. Was wir alſo auch immer als Etwas begreifen oder durch Denken in Begriffen erkennen mögen; nie erkennen wir von dem Etwas im Begriffe mehr, als ein Claſſenver-

hältniß unter den Objecten nach den Abſtufungen der Allgemeinheit. Alſo können wir durch Begriffe überhaupt nichts weiter erkennen, als, immer nur Eins in dem Andern und aus dem Andern.

Erinnerung an Plato's logiſche Erkenntnißlehre.

8. Die logiſche Einheit iſt verwandt mit der arithmetiſchen, aber von weiterem Umfange. Um uns Eins als eine Zahl zu denken, müſſen wir von aller Mannigfaltigkeit der Merkmale eines allgemeinen Begriffs abſtrahiren, und den logiſchen Begriff von Etwas überhaupt als das Gegentheil der Vielheit ſetzen. Der Begriff der Vielheit entſpringt aus der Wiederholung der Vorſtellung von Etwas als Etwas. Beide arithmetiſchen Begriffe finden ihre Anwendung überall, weil alles Denkbare als Etwas gedacht und in der Vorſtellung wiederholt werden kann. Aber das arithmetiſche Eins für einen metaphyſiſchen Erkenntnißbegriff zu halten, konnte in der Periode des erſten Erwachens philoſophiſcher Forſchung nur einem mathematiſchen Kopfe einfallen, der von dem Nothwendigen, das in der richtigen Verknüpfung der Zahlbegriffe liegt, begeiſtert wurde. Wer in neueren Zeiten zu dieſer Verſtandesverirrung zurückkehrte, mußte den Unterſchied zwiſchen dem Denken überhaupt und dem Rechnen verkennen, um das Den-

ken

ken als ein Rechnen, nicht das Rechnen als ein Denken, zu erklären.

Entstehung der Zahlen-Metaphysik des Pythagoras. — Seltsame Verwechselung des Denkens überhaupt mit dem Rechnen in der sich selbst so nennenden ersten Logik von Bardili.

9. Wir erkennen logisch das Eine im Vielen nie anders, als, indem wir in dem Mannigfaltigen eine Uebereinstimmung bemerken, nach welcher die Objecte des Denkens, sofern sie gemeinschaftliche Merkmale haben, in dieser Hinsicht Einerlei sind. Nun ist aber kein Objectbegriff in jeder Hinsicht der höchste. Selbst dem Begriffe des Etwas, der alles Mögliche zu umfassen scheint, steht als Correlat der Begriff des Nichts gegenüber; und in dem Begriffe des Etwas überhaupt liegt nichts weiter als das durchaus unbestimmte Setzen eines Objects als eines Gedankendings, das seine Bestimmungen, durch die wir erkennen wollen, was es denn ist, noch erwartet. Diese Bestimmungen erhält der Objectbegriff durch die Merkmale, durch die sich ein Etwas von dem andern unterscheidet. Wo also das Unterscheiden überhaupt aufhört, da verschwindet auch die Möglichkeit des discursiven Erkennens. Aber je höher sich das discursive Er-

kennen über die Wahrnehmung erhebt, deſto allgemeiner werden die Begriffe; deſto mehr Begriffe fallen durch übereinſtimmende Merkmale zuſammen; deſto weiter wird die Sphäre der relativen Einerleiheit. Da nun die Vernunft im Steigern der Allgemeinheit das Allgemeinſte ſucht, dem Alles untergeordnet werden ſoll, ſo ſtrebt ſie logiſch nach Erkenntniß einer abſoluten Identität oder Einerleiheit, oder, mit andern Worten, nach einem höchſten und allumfaſſenden Begriffe, der alles Denkbare in ſich vereinigen ſoll. Da ſie nun aber keines andern Alles umfaſſenden Begriffs fähig iſt, als des durchaus unbeſtimmten Begriffs von einem Etwas, dem überdieß noch das Nichts entgegenſteht; ſo verwandelt ſich die reine logiſche Identität überall, wo der Begriff von Etwas eine beſtimmte Anwendung findet, in den Begriff der Aehnlichkeit nach übereinſtimmenden Merkmalen. Aus dem Begriffe der reinen Identität läßt ſich alſo durchaus gar nichts erklären. Und wie hoch auch das discurſive Erkennen ſich über die Wahrnehmung erhebe, ſo erkennt doch kein menſchlicher Verſtand mehr, als, wie Eins mit dem Andern übereinſtimmt, und wie, vermöge dieſer Uebereinſtimmung, Eins mit dem Andern zuſammenhängt.

10. Die Abhängigkeit aller Begriffe von ihren Merkmalen ist von entscheidender Bedeutung für die allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre. Denn da allen Begriffen etwas im logischen Bewußtseyn zum Grunde liegt, worauf wir merken müssen, um ein Etwas von dem andern in Begriffen zu unterscheiden, so kann der Verstand aus sich selbst keinen Begriff erzeugen. Wo ein Begriff entstehen soll, muß im logischen Bewußtseyn ein Substrat, eine Masse von früheren Vorstellungen, vorhanden seyn, aus welchen der Verstand dasjenige hervorhebt, was, als Summe von Merkmalen, die Sphäre des Begriffes bestimmt und eben dadurch den Begriff bildet. Alle Erkenntniß in Begriffen ist also, wie ein großer Denker sich ausdrückt, Erkenntniß aus der zweiten Hand, d. h. nie mehr, als mittelbare Erkenntniß. Soll es also Erkenntniß a priori geben, die die Vernunft aus sich selbst schöpft und nur sich selbst verdankt, so muß die Vernunft im weiteren Sinne des Worts (vergl. §. 6.) nothwendig in sich selbst etwas enthalten, das den reinen Begriffen zum Grunde liegt. Der Empirismus, der alle Begriffe ohne Ausnahme auf die Verbindung des Denkens mit sinnlichen Vorstellungen zurückführt, erscheint in der logischen Apodiktik als unwiderlegbar, wenn nicht bewie-

wieſen werden kann, daß die Vernunft a priori durch ſich ſelbſt Vorſtellungen erzeugt, die weder Begriffe, noch ſinnliche Vorſtellungen ſind, aus denen aber der Verſtand auf dieſelbe Art, wie aus den ſinnlichen Vorſtellungen, Begriffe bildet.

11. Der Anfang aller Bildung der Begriffe im logiſchen Bewußtſeyn iſt die logiſche Entſinnlichung oder Abſtraction, d. i. diejenige Function des Denkvermögens, durch welche der ſinnliche Zuſammenhang der Vorſtellungen aufgehoben, und der intellectuelle oder verſtandesmäßige geſetzt wird. Durch Abſtraction wird das Eine in Vielem als das Uebereinſtimmende im Mannigfaltigen erkannt. Durch die Abſtraction allein wird alſo gar nichts erkannt, es müßte denn ſeyn, daß ein höheres, über alle Begriffe erhabenes Etwas ſich dem denkenden Geiſte unmittelbar zu erkennen gäbe oder offenbarte, indem wir uns in der Abſtraction über alles Sinnliche erheben. Eine ſolche Erkenntniß des Ueberſinnlichen hätte dann aber gar nichts gemein mit der logiſchen Erkenntniß des Einen in Vielem. Der Antheil, den die Abſtraction an dem discurſiven Erkennen überhaupt nimmt, beſchränkt ſich ganz und gar darauf, daß ſie die logiſche Syntheſis d. i. den logiſchen Zuſammenhang der Vorſtel-

ſtellungen möglich macht. Dieſe Syntheſis fängt an mit Bildung der Begriffe nach übereinſtimmenden Merkmalen vorausgeſetzter Vorſtellungen. Sie ſchreitet fort zur logiſchen Form der Urtheile in der Verknüpfung übereinſtimmender Begriffe. Sie endigt mit Schlüſſen, die auf der Uebereinſtimmung vorausgeſetzter Urtheile beruhen. Da nun die Erkenntniß durch Schlüſſe auf der Erkenntniß durch Urtheile in der logiſchen Form, dieſe wieder auf der Erkenntniß durch Begriffe beruht; durch keinen Begriff aber etwas unmittelbar erkannt wird (§. 10.); ſo beruhet zuletzt die Wahrheit alles discurſiven Erkennens in ſeinem ganzen Umfange auf dem unmittelbar Gewiſſen in den Subſtraten der Begriffe.

Vorläufige Andeutung der intellectuellen Schwärmerei, die unvermeidlich iſt, wenn man durch logiſche Entſinnlichung oder Abſtraction ein metaphyſiſches Eins in Vielem erkennen will.

12. Daß wir am Ende überall, wo von Wahrheit die Rede iſt, zurückkommen müſſen auf etwas vor dem discurſiven Erkennen im Bewußtſeyn Vorausgeſetztes, zeigt ſich auch in der Verbindung der logiſchen Syntheſis mit der Analyſis oder der Zerſetzung der Vorſtellungen durch Denken. Soll ein Schluß geprüft werden, ſo muß er

zerſetzt werden in die Urtheile, durch deren Verbindung er gebildet iſt. Soll die Wahrheit eines Urtheils discurſiv erkannt werden, ſo müſſen wir das Urtheil auflöſen in die Begriffe, die ſeine logiſchen Beſtandtheile ſind. Liegt alſo nicht ſchon etwas Wahres in dieſen Begriffen, ſo iſt auch das Urtheil unbegründet, die Begriffe mögen übrigens nach gewiſſen Vorausſetzungen noch ſo richtig zuſammenhängen. Woran ſoll ich nun aber erkennen, ob ich mich nicht täuſche durch dieſen, oder jenen Begriff? Durch bloße Syntheſis oder Verbindung eines Begriffes mit andern Begriffen, und wäre es in den kunſtreichſten Schlüſſen, können wir keinem einzigen Begriffe auf den Grund kommen. Nenne man nun Dasjenige, was den Begriffen als Subſtrat im logiſchen Bewußtſeyn zum Grunde liegt, vorläufig wie man will; immer muß in Dieſem, alſo nicht im Begriffe, als ſolchem, nicht im Urtheile, als ſolchem, nicht im Schluſſe, als ſolchem, das urſprüngliche Kriterium geſucht werden, durch das ſich die Wahrheit, die durch den logiſchen Proceß des Denkens erkannt werden ſoll, von dem Irrthume ſcheidet. Der Verſtand muß nothwendig irren, wenn das unmittelbare Bewußtſeyn getäuſcht iſt.

Allgemeine Charakteriſtik des Scholaſticismus als desjenigen falſchen Rationalismus, der durch

durch das Mittelbare das Unmittelbare begründen, und den Syllogismus, als ſolchen, zum Träger der Wahrheit machen will.

13. Das Erkennen in Begriffen kann alſo auch auf keine Art begründet werden durch Definitionen. Eine Definition iſt eine erſchöpfende Erklärung eines Begriffs durch ein Urtheil. Definitionen ſind möglich, wo ſich ein gedachtes Object als Definitum unter einen höheren Begriff ſtellen und im Verhältniſſe zu dieſem höheren Begriffe ſo beſtimmen läßt, daß der Begriff, den wir uns von dem Objecte machen, erſchöpft wird durch gewiſſe Prädicate, die wir zu dem höheren Begriffe hinzufügen, z. B. in dem Urtheile: "Ein Triangel iſt eine dreiſeitige Figur." Alſo läßt ſich überhaupt nichts Urſprüngliches im Erkennen definiren, weil die Möglichkeit des Definirens erſt da anfängt, wo ſchon ein anderer und höherer Begriff als Erkenntnißgrund vorausgeſetzt wird. Jede Definition ſteht und fällt alſo mit der Wahrheit vorausgeſetzter Begriffe. Aber auch durch eine wahre Definition wird nur logiſch erklärt, wie ſich in unſerm Verſtande ein Begriff verhält zu andern Begriffen. Was den Begriffen überhaupt zum Grunde liegt, und was wahre Begriffe unterſcheidet von falſchen, liegt gänzlich außer der Sphäre der Definition.

Sonderbare Selbsttäuschung so manches scharfsinnigen Kopfs, der durch Definitionen den Dingen auf den Grund zu kommen suchte.

14. Urtheile haben mit Recht ihren Nahmen von der richterlichen Entscheidung; denn durch Urtheile entscheidet die Vernunft zwischen Wahrheit und Irrthum. Aber Urtheile selbst können wahr, oder falsch seyn. Das Urtheil im logischen Sinne, als Synthesis übereinstimmender Begriffe, kann also in seiner logischen Form das verlangte letzte Kriterium der Wahrheit nicht enthalten. Die logische Form der Urtheile, d. i. die Hinzufügung eines Prädicatbegriffs zu einem Objectbegriffe, ist auch nicht immer nothwendig, um die Vernunft zum Fürwahrhalten zu bestimmen. In der Form eines einzigen Begriffs kann die Vernunft Handlungen und Begebenheiten ergreifen, indem sie sich bestimmt, zu entscheiden, daß etwas sey, oder nicht sey; und diese Entscheidung hat ganz den Charakter eines Urtheils. So urtheilen wir: "Es regnet", indem wir den Regen sehen und hören. Wird aber, der logischen Form gemäß, ein Object gesetzt, um ihm ein Prädicat beyzulegen, so wird jenes Object schon als bekannt in irgend einer Hinsicht vorausgesetzt; und es kömmt im Grunde wenig darauf an, ob wir analytisch finden, daß die Prädicate in dem Objectbegriffe

begriffe urſprünglich eingeſchloſſen lagen, oder, ob wir ſynthetiſch dem Objecte neue Prädicate beilegen, an die wir vorher nicht dachten. In beiden Fällen können wir nichts beurtheilen, als das ſchon in irgend einer Hinſicht Bekannte. Folglich iſt in allen wahren Urtheilen die Wahrheit dieſer Urtheile abhängig von der vorausgeſetzten Wahrheit der Objectbegriffe. Sind dieſe falſch, ſo iſt das Urtheil falſch, die Prädicate, die dem Objecte beigelegt werden, mögen ſeyn, welche ſie wollen. Folglich iſt alle Erkenntniß in der logiſchen Form von Urtheilen nur Fortſetzung eines vorausgeſetzten und unmittelbaren Erkennens.

Wie es gekommen, daß man in der Kantiſchen Schule den Unterſchied zwiſchen ſynthetiſchen und analytiſchen Urtheilen ſo wichtig gefunden hat.

15. Soll die Wahrheit eines Urtheils unmittelbar aus ihm ſelbſt einleuchten, wie ſie z. B. aus den mathematiſchen Axiomen einleuchtet, ſo kann das Wort Wahrheit in dieſem Sinne nichts weiter bedeuten, als Uebereinſtimmung des Urtheils mit einer gewiſſen, unſrer geiſtigen Natur gemäßen Vorſtellungsart, bei der wir es bewenden laſſen müſſen. So leuchtet einem Jeden, wer ſich zwei gleichſeitige und gleichwinklige Triangel vorſtellt, die Wahrheit

des

des Satzes ein, daß dieſe Triangel einander decken. Einige ſolcher Axiomen ſind nur analytiſche Urtheile oder Verdeutlichungen des Objectbegriffs durch die in ihm ſelbſt ſchon liegenden Prädicate, z. B. der Satz: "Das Ganze iſt ſo groß wie die Summe ſeiner Theile." In ſolchen Urtheilen liegt nichts weiter, als, was ſich von ſelbſt verſteht, nämlich die Uebereinſtimmung des Urtheils mit den vorausgeſetzten Merkmalen des Objectbegriffs.

16. Urtheile, deren Wahrheit nicht unmittelbar aus dem Zuſammenhange der Begriffe einleuchtet, müſſen bewieſen werden. Schon der Begriff eines Beweiſes ſetzt voraus, daß es Kriterien der Wahrheit gebe. Aber er ſetzt nicht voraus, daß das letzte Kriterium der Wahrheit in der ſyllogiſtiſchen Form liege. Wie vielerlei Arten von Schlüſſen es giebt, wird hier, als bekannt aus der allgemeinen Logik, vorausgeſetzt. Jede Schlußart, als ſolche, beruhet auf der Entwickelung des nothwendigen Zuſammenhangs unſrer Gedanken nach den Principien der logiſchen Einerleiheit (§. 9.) und des Widerſpruchs. Wenn alſo nicht ſchon in dieſen logiſchen Principien an ſich ein letztes Kriterium der Wahrheit vorhanden iſt, ſo kann durch keinen Syllogismus etwas mehr

erkannt

erkannt werden, als, wie nach gewiſſen Vorausſetzungen ein Satz aus dem andern folgt. Woher nun aber die Wahrheit dieſer Vorausſetzungen? Soll auf dieſe Frage wieder durch einen Syllogismus geantwortet werden, deſſen beweiſende Kraft in der ſyllogiſtiſchen Form allein enthalten ſeyn ſoll, ſo verliert ſich der Begriff eines Beweiſes überhaupt in einer unendlichen Reihe von Vorausſetzungen. Die analytiſchen oder unmittelbaren Schlüſſe lehren uns nichts weiter, als, was ſich nach den allgemeinen Geſetzen des Denkens von ſelbſt verſteht, wenn wir aus dem Zuſammenhange der Begriffe einſehen, wie in einem Satze ein anderer enthalten iſt. Die ſynthetiſchen Schlüſſe, die auf zwei oder mehreren Prämiſſen beruhen, ſind entweder kategoriſche, oder hypothetiſche, oder disjunctive Schlüſſe. Der hypothetiſche Schluß zeigt ſchon durch ſeinen Nahmen an, daß er nur inſofern auf Bündigkeit Anſpruch macht, als der hypothetiſche Satz, von dem er ausgeht, für wahr angenommen wird. Der disjunctive Schluß bindet die Vernunft durch ſeine logiſche Form ebenfalls nur unter einer Vorausſetzung, nämlich dieſer, daß zwiſchen dem Entweder und dem Oder kein Drittes liegt. Der kategoriſche Schluß beweiſet augenſcheinlich gar nichts, wenn die beiden Prämiſſen, die er durch

einen

einen Mittelbegriff verbindet, nicht als Wahrheiten vorausgeſetzt werden. Und ſo ergiebt ſich aus der Analyſe der ſyllogiſtiſchen Formen ſonnenklar, daß jeder Schluß, wenn er für einen Beweis, oder für einen Theil eines Beweiſes gelten ſoll, ein letztes Kriterium der Wahrheit vorausſetzt, das außerhalb der ſyllogiſtiſchen Formen liegt. Wer nichts für wahr gelten laſſen will, außer inſofern, als es ſich durch richtige Folgerung aus vorausgeſetzten Urtheilen ergiebt, den nöthige die Logik, auf alle Wahrheit Verzicht zu thun.

Kritik des ſkeptiſchen Diallelus. — Vergl. des Verfaſſers frühere Bearbeitung der Apodiktik vom Jahre 1799.

17. Blicken wir nun von der ſyllogiſtiſchen Syntheſis zurück zur logiſchen Entſtehung der Begriffe (§. 9. 10. 11.), ſo zeigt ſich uns das allgemein bekannte Princip des Widerſpruchs auch in Beziehung auf den allgemeinen Begriff von Wahrheit als der negative Canon alles richtigen Denkens. Nach dieſem Canon regulirt ſich die Vernunft unabläſſig, wo wir durch discurſives Erkennen den Irrthum abwehren; denn der Widerſpruch, im logiſchen Sinne, iſt das directe Gegentheil der Einheit des Denkens; und nur in dieſer Einheit verbindet ſich jedes wahre Urtheil mit jedem andern wahren Urtheile. Nun

läßt

läßt ſich aber die Einheit des Denkens im logiſchen Sinne nicht tiefer verfolgen, als bis zur Uebereinſtimmung der Begriffe in gemeinſchaftlichen Merkmalen (§. 9.). Der Widerſpruch, im logiſchen Sinne, oder die Zerſtörung des Denkens durch ſich ſelbſt, fängt alſo an (als contradictio in adjecto) mit der unmittelbaren Verknüpfung von Begriffen, die durch entgegengeſetzte Merkmale einander gegenſeitig ausſchließen, z. B. ein eckiger Zirkel. Sollen Urtheile neben einander beſtehen, ſo darf das eine nicht die logiſchen Bedingungen der Möglichkeit des andern aufheben. Alle Schlüſſe folgen dem Princip des Widerſpruchs inſofern, als wir unſern eignen Vorausſetzungen getreu bleiben, alſo, um einen Satz aus einem vorausgeſetzten abzuleiten, dasjenige nicht wieder zurücknehmen, was wir als wahr vorausgeſetzt haben. Das logiſch Nothwendige oder Bindende in der ſyllogiſtiſchen Verknüpfung der Urtheile iſt nichts anders als eben jene, im Zuſammenhange der Begriffe liegende Uebereinſtimmung des Einen mit dem Andern. Daraus aber, daß man ſeinen Vorausſetzungen getreu bleibt, indem man erkennt, wie Eins mit dem Andern, den vorausgeſetzten Merkmalen der Begriffe gemäß, übereinſtimmt, läßt ſich auf keine Art einſehen, ob uns die vorausgeſetzten Begriffe nicht täuſchen.

Anzeige der Verſuche, dem logiſchen Princip des Widerſpruchs von neuem eine metaphyſiſche Dignität zu ertheilen.

18. Daß das Princip des Widerſpruchs ein logiſches Kriterium der Wahrheit iſt, läßt ſich vernünftigerweiſe gar nicht bezweifeln. Denn da wir durch den logiſchen Proceß des Denkens überhaupt die Wahrheit nur in der Uebereinſtimmung des Einen mit dem Andern (§. 9.) erkennen, ſo ſtößt die Vernunft das ſich ſelbſt Widerſprechende als abſurd oder ſchlechthin unvernünftig und folglich unwahr von ſich. Daraus aber folgt nicht, daß aus dem Princip des Widerſpruchs ein Satz als wahr, oder unwahr, anders, als unter Vorausſetzungen erkannt werden könne, die eine andere Art von Prüfung bedürfen. Daher mußte ſich der forſchende Verſtand in unendliche Täuſchung verwickeln, als man in dieſem logiſchen Princip den Schlüſſel zum Reiche der Möglichkeit gefunden zu haben glaubte, wovon in der Metaphyſik weiter die Rede ſeyn wird. Denn was ſich widerſpricht, erkennen wir als unmöglich. In dem Princip des Widerſpruchs ſcheint alſo das Kriterium der Möglichkeit überhaupt zu liegen. Achten wir aber genauer auf die wahre Bedeutung des Begriffs der Möglichkeit, ſo zeigt ſich bald, daß dieſer Begriff weit über die logiſche

Denk-

Denkbarkeit hinaus reicht. Möglich im metaphyſiſchen Sinne iſt, was dem allgemeinen Cauſalnexus der Dinge und dem Verhältniſſe dieſes Cauſalnexus zum Urgrunde alles Daſeyns und Denkens gemäß iſt. Im Begriffe des Widerſpruchs liegt aber weder eine Erkenntniß des allgemeinen Cauſalnexus der Dinge, noch eine Erkenntniß der Verhältniſſe dieſes Nexus zum Urgrunde alles Daſeyns und Denkens. Erſt nach Vorausſetzung einer ſolchen Erkenntniß erkennen wir dasjenige, was den richtigen Begriffen von der Natur der Dinge widerſpricht, zugleich als das ſich ſelbſt Widerſprechende. Weiter darf die logiſche Apodiktik in dieſer Beziehung der Metaphyſik nicht vorgreifen.

19. Das erſte Reſultat der logiſchen Apodiktik iſt alſo, daß dem Begriffe der Wahrheit überhaupt etwas zum Grunde liegen muß, das auch dem discurſiven Erkennen, durch das wir Wahrheit von Irrthum unterſcheiden, zum Grunde liegt, aber durch bloßes Räſonniren nicht gefunden werden kann. Wahrheit im logiſchen Sinne iſt Uebereinſtimmung unſrer Begriffe, Urtheile und Schlüſſe unter einander in der Einheit des Denkens. Das Bewußtſeyn dieſer Uebereinſtimmung heißt ein Erkennen, ſofern wir vorausſetzen, daß

den Begriffen, von denen wir ausgehen, dasjenige zum Grunde liegt, vermöge deſſen in dieſen Begriffen ſelbſt ſchon Wahrheit enthalten iſt. Abgeſehen von dieſem, hier noch als unbekannt angenommenen Etwas, iſt alle logiſch richtige Verknüpfung von Begriffen ein bloßes Denken. Werden Begriffe, in denen ſchon Wahrheit liegt, verbunden in richtigen Urtheilen und Schlüſſen, ſo wird aus dem Erkennen ein eigentliches Wiſſen. Es giebt alſo kein unmittelbares Wiſſen; weil das Wiſſen überhaupt ein Urtheilen iſt, das ſchon Erkenntnißbegriffe vorausſetzt. Aber es muß ein unmittelbares Erkennen geben, wenn es überhaupt ein Wiſſen geben ſoll; weil das Wiſſen, als discurſives Erkennen, ſich dadurch von dem bloßen Denken unterſcheidet, daß es ſich durch Begriffe auf das unmittelbar Erkannte bezieht, ohne welches überhaupt kein Erkennen denkbar iſt. Kein Begriff aber kann entſtehen, ohne ſich auf den Grund der Möglichkeit alles discurſiven Erkennens zu beziehen; und inſofern liegt freilich im logiſchen Proceſſe des Denkens überhaupt, nur nicht in jedem Urtheile, etwas Wahres.

Erläuterung der logiſchen Wahrheit als einer formalen im Sinne der Kantiſchen Schule.

20. Aus dem erſten Reſultate der logiſchen Apodiktik leuchtet ein zweites von ſelbſt ein. Alles discurſive Erkennen, als ſolches, iſt bloß ſubjectiv. Wir bewegen uns, indem wir räſonniren, mit unſern Gedanken nicht hinaus über das Reich der Begriffe, die, als Begriffe, bloße Vorſtellungen ſind. Durch Denken im bloß logiſchen Sinne können wir alſo nicht einmal finden, was denn die Vorſtellungen eigentlich zu Vorſtellungen macht, d. h. wodurch ſich dieſe ſubjectiven Zuſtände auf Etwas, das ihnen zum Grunde liegt (§. 2.), beziehen. Wie kommt es denn nun aber, daß der denkende Geiſt eben durch ſein Denken ſich über den Wechſel der veränderlichen Vorſtellungen zu erheben, und dasjenige zu erkennen ſucht, was iſt, wie es iſt, nicht wie Dieſer, oder Jener in ſeinem ſubjectiven Verſtande es ſich vorſtellt? Woher die Vorſtellung von einer Möglichkeit, durch Denken die bloße Vorſtellung zu durchdringen, und eben dadurch die objective und ewige Wahrheit zu finden, die, als Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit der Natur der Dinge und ihren Verhältniſſen zu dem Urgrunde alles Daſeyns und Denkens, für alle vernünftige Weſen eine und dieſelbe ſeyn ſoll? Nicht einmal die Möglichkeit dieſer Fragen kann die logiſche Apodiktik erklären. Gäbe es keine höheren Functionen des

Denkvermögens, als die discurſiven, ſo würden wir uns mit dem ſubtilſten Räſonniren nicht einmal einen problematiſchen Begriff machen können von ewiger Wahrheit.

Erſte Andeutung eines haltbaren Rationalismus. Vergl. §. 10.

21. Das dritte Reſultat der logiſchen Apodiktik iſt die Berichtigung des Begriffes von einem Grunde oder Princip im philoſophiſchen Sinne. Dieſer Begriff iſt der Vernunft bei allem discurſiven Erkennen ſo unentbehrlich, daß er ſogar, wie z. B. im Lateiniſchen, mit demſelben Worte bezeichnet werden kann, das die Vernunft ſelbſt bedeutet. Aber eben dieſer Begriff vereinigt in ſich objective Merkmale mit ſubjectiven. Ein Grund in der ſubjectiven Bedeutung iſt etwas in unſerm Geiſte, woraus wir die Wahrheit eines Urtheils erkennen, oder zu erkennen glauben. Da nun die discurſive Erkenntniß, ſo fern ſie durch Schlüſſe möglich wird, allgemeine Urtheile vorausſetzt, ſo werden, nach dem logiſchen Sprachgebrauche ganz richtig, die allgemeinen Urtheile Grundſätze oder geradezu Gründe genannt. Wo Gründe, in dieſem Sinne des Worts, fehlen, da iſt keine demonſtrative Erkenntniß möglich. Nun liegt aber in der logiſchen Form der allge-

allgemeinen Urtheile durchaus kein Kriterium der Wahrheit; denn auch falſche Begriffe (vergl. §. 12.) können mit andern Begriffen verbunden werden in der logiſchen Form eines allgemeinen Urtheils. Die Wahrheit eines Urtheils beruhet immer auf der Wahrheit der Begriffe, und dieſe wieder auf der Wahrheit ihrer Subſtrate im logiſchen Bewußtſeyn (§. 10.). Grundſätze ſind alſo nie mehr als mittelbare Gründe. Durch Grundſätze und Schlüſſe muß alſo die Apodiktik das Erkennen ſyſtematiſch zurück führen auf die unmittelbaren Gründe. Wenn nun dieſes Unmittelbare nichts mehr iſt, als Wahrnehmung, es ſey innere, oder äußere (§. 3.), ſo muß ohne Einſchränkung zugeſtanden werden, daß die Vernunft am Ende doch nichts weiter, als bloßer Verſtand ſey. Denn irgend eine Wahrnehmung, es ſey innere, oder äußere, liegt jedem Begriffe im logiſchen Bewußtſeyn zum Grunde. Auf dieſe unbezweifelbare Wahrheit beruft ſich der Empirismus, der eben deßwegen entweder gar keinen Unterſchied zwiſchen Vernunft und Verſtand zuläßt, oder in den allgemeinen Begriff von Vernunft das Wahrnehmungsvermögen mit hinüberzieht, um daraus zu erklären, wie die Vernunft ſich als ein Erkenntnißvermögen bewähre. Aber wird denn nicht der Begriff der Wahrnehmung ſelbſt null ohne

Vorausſetzung eines Wahrgenommenen, oder Wahrzunehmenden? Fällt ohne dieſe Vorausſetzung die Wahrnehmung nicht mit der bloßen Vorſtellung zuſammen, die, als ſolche (§. 2.), kein Merkmal der Wahrheit hat? Was der Wahrnehmung und den Vorſtellungen ſelbſt zum Grunde liegt, und ob die Vernunft, von der dieſe Frage ausgeht, ein höheres Wahrnehmungsvermögen iſt, oder ob ſie auf eine andre Art Erkenntnißgründe in ſich ſelbſt trägt, das iſt es, was ergründet werden muß, wenn nicht ein flacher Empirismus als die einzig geſunde Philoſophie übrig bleiben und die Vernunft für eine bloße Dollmetſcherin des Wahrnehmungsvermögens gelten ſoll.

Sonderbarer Doppelſinn des Wortes Raison. Les raisons ne sont pas la raison. Les raisons sont presque toujours des déraisons, ſagt einer der geiſtreichſten und liebenswürdigſten Menſchen, der Prinz von Ligne. S. deſſen *Lettres et pensées*, p. 274.

22. Aber wenn dem Verſtande klar wird, wie er ſich ſelbſt erkennt, erſcheint ihm das Verhältniß der Erkenntniß zur Wahrnehmung ſchon in einem ganz andern Lichte, als nach den Syſtemen des Empirismus. Woher hat der Verſtand den allgemeinen Begriff, in welchem er ſich ſelbſt als Verſtand erkennt? Worauf gründen ſich die allge-

allgemeinen Begriffe von einem Begriffe, einem Urtheile, einem Schluſſe? Gewiß auf innere Wahrnehmung inſofern, als jeder Begriff einer ſolchen Unterlage im Bewußtſeyn bedarf. Aber erkennt denn nicht der Verſtand in dieſer innern Wahrnehmung, die wir die logiſche nennen wollen, ſeine eigne Thätigkeit? Erkennt er ſie nicht in eben dieſer Wahrnehmung als etwas von der Wahrnehmung Verſchiedenes? Wäre dieß möglich, wenn das Erkennen überhaupt urſprünglich nichts als Wahrnehmung wäre? Mit dem Denken ſelbſt hebt alſo ſchon logiſch das Erkennen von einer ganz andern Seite an. In ſich ſelbſt trägt der denkende Geiſt Erkenntnißgründe, deren er ſich in der Verbindung des Denkens mit der innern Wahrnehmung bewußt wird. Dieſen Erkenntnißgründen, die freilich mehr, als logiſch, ſeyn müſſen, wenn die Vernunft mehr, als bloßer Verſtand, ſeyn ſoll, wollen wir weiter nachforſchen. Wie der Verſtand in unmittelbarer Verbindung mit der inneren Wahrnehmung ſich ſelbſt erkennt, ſollte nicht eben ſo die Vernunft in ihren höheren Functionen ſich ſelbſt als ein höheres Erkenntnißvermögen erkennen? Sollte ſie nicht in ſich ſelbſt die Erkenntniß des abſoluten Etwas tragen, das gar kein Gegenſtand der Wahrnehmung iſt, aber als nothwendig vorausgeſetzt werden

muß, wenn irgend etwas Wirkliches in uns und außer uns vernünftigerweiſe als möglich gedacht werden ſoll? Durch dieſe Fragen geht die logiſche Apodiktik in die tranſcendentale über.

Zweite Abtheilung.

Tranſcendentale Apodiktik.

23. Die tranſcendentale Apodiktik, durch welche unterſucht werden ſoll, ob es für den menſchlichen Geiſt eine Erkenntniß des Ueberſinnlichen gebe (vergl. §. 5.), ſetzt voraus, daß man mit dem Worte Sinnlichkeit einen klaren und beſtimmten Begriff verbinde. Anſtatt mit dieſem Worte das Empfindungsvermögen überhaupt zu bezeichnen, wollen wir lieber, um die Mißverſtändniſſe zu vermeiden, deren ſchon oben (§. 3.) gedacht wurde, das phyſiſche Empfindungsvermögen und die auf dieſes Vermögen ſich beziehende Abhängigkeit des Geiſtes von den körperlichen Empfindungsorganen eigentliche Sinnlichkeit nennen. Das Empfindungsvermögen überhaupt aber iſt einerlei mit dem Wahrnehmungsvermögen, ohne welches, wie

die

die logiſche Apodiktik gelehrt hat, kein Begriff in unſerm Verſtande entſtehen, und der Verſtand nicht einmal ſich ſelbſt erkennen kann. Innere Wahrnehmung iſt überhaupt ein Element des Bewußtſeyns, in welchem die Vernunft auch in der höheren Bedeutung des Worts, was ſie auch übrigens ſey, inſofern ſich ſelbſt erkennt, als ſie von ſich ſelbſt einen Begriff hat. Wenn alſo die Vernunft ein Vermögen der Erkenntniß des Ueberſinnlichen iſt, ſo kann auch dieſe Erkenntniß nur inſofern zum Bewußtſeyn kommen, als ſie mit innerer Wahrnehmung verbunden iſt. Was aber nicht zum Bewußtſeyn kommt, kann auch nicht zur Sprache gebracht, nicht mit Worten ausgedrückt werden. Alſo kann auch von einer Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen als einem Theile der Philoſophie vernünftigerweiſe gar nicht die Rede ſeyn, wenn die Erkenntniß des Ueberſinnlichen eine ſolche ſeyn ſoll, an welcher das Wahrnehmungsvermögen keinen Antheil hätte. Vielmehr, wenn die Vernunft eine Erkenntniß des Ueberſinnlichen in ſich ſelbſt trägt (§. 22.), ſo kann dieſe Erkenntniß nur dadurch zum Bewußtſeyn kommen, daß ſie in die innere Wahrnehmung übergeht, aus welcher dann durch den logiſchen Proceß des Denkens die höheren Erkenntnißbegriffe hervorgehoben werden. Tiefer kann die Vernunft in ſich ſelbſt

nicht blicken, als bis zum Bewußtſeyn des Uebergangs ihrer Selbſtthätigkeit in die innere Wahrnehmung. Die Fortſetzung der tranſcendentalen Apodiktik wird lehren, wie mit dieſem Bewußtſeyn das höhere Gefühl verbunden iſt, das als paſſive Grundlage des Bewußtſeyns jeden auf das Weſen der Dinge gerichteten Gedanken begleitet, und von den Wirkungen der phyſiſchen Sinnlichkeit eben ſo verſchieden iſt, wie die Vernunft ſelbſt. Dieſe pſychologiſchen Erläuterungen waren nothwendig, um den wahren Begriff von reiner Vernunft vor den gewöhnlichen Mißdeutungen zu ſichern.

Vergleichung dieſes Begriffs von reiner Vernunft mit dem Kantiſchen. — Erinnerung an die reinen Perceptionen des Malebranche. — Vergl. über die Vieldeutigkeit des deutſchen Wortes Gefühl das Lehrbuch der philoſ. Vorkenntniſſe, zweite Aufl. §. 27 und 35.

24. Aber um zu verſtehen, wie die Vernunft das Ueberſinnliche erkennt, muß man den Antheil verſtanden haben, den ſie ſelbſt an der phyſiſchen Wahrnehmung nimmt, indem wir gleichſam inſtinctmäßig urtheilen, daß da, wo wir mit geſunden Sinnen wahrnehmen, ein wirklicher Gegenſtand der Wahrnehmung außer uns exiſtire. Aus der Sinnlichkeit allein läßt ſich der Ausſpruch des natürlichen Menſchenverſtandes über das ſinnlich erkenn-

erkennbare Daſeyn einer Außenwelt nicht ableiten. Denn in der ſinnlichen Wahrnehmung, als ſolcher, fällt das Object mit der Wahrnehmung zuſammen. Eine Wahrnehmung unterſcheiden von ihrem Gegenſtande kann nur ein denkender Geiſt, der nicht nur wahrnimmt, ſondern fragen kann, ob eine Wahrnehmung einen Gegenſtand habe. Der Inſtinct, der uns nöthigt, unſern fünf Sinnen zu trauen, kann alſo der Sinnlichkeit allein nicht angehören. Aber wo die ſinnliche Wahrnehmung fehlt, da thut auch die Vernunft nicht den Ausſpruch, daß eine Vorſtellung, die wir eine ſinnliche nennen, mit einem Gegenſtande übereinſtimme. Dadurch unterſcheidet ſich bekanntlich das Wachen von den Träumen. Dieſe Unterſcheidung höbe ſich ſelbſt auf, wenn nicht im Traume, wo die unmittelbaren Functionen der Sinnlichkeit ruhen, Erinnerung und Einbildungskraft die Rolle der Sinne ſpielten. Da verſchwindet denn aber auch alles Unmittelbare und Urſprüngliche der ſinnlichen Erkenntniß. Der Träumende hält die reproducirten und durch Einbildungskraft umgeſtalteten ſinnlichen Vorſtellungen für Eindrücke; aber auch nur ſo lange, als er träumt. Mit dem Erwachen ſtellt ſich immer wieder das Urtheil des natürlichen Menſchenverſtandes ein, daß wir uns täuſchten, während wir träumten.

25. Eben ſo wenig läßt ſich das Urtheil, das der natürliche Menſchenverſtand über das wirkliche Daſeyn der ſinnlich erkennbaren Außendinge fällt, auf einen Schluß zurückführen; denn es entſpringt unmittelbar mit der Wahrnehmung im Bewußtſeyn. Nun kann es aber, wie wir geſehen haben (§. 24.), aus der Wahrnehmung, als ſolcher, nicht entſpringen. Die Vernunft erkennt alſo in ihrer urſprünglichen Verbindung mit der Sinnlichkeit das Daſeyn einer wirklichen, nicht bloß in unſrer Vorſtellung vorhandenen Außenwelt, indem ſie durch einen urſprünglichen Reflexionsact, der zu ihren höheren, nicht logiſchen Functionen gehört, dem erkennenden Geiſte ein Erkanntes und nicht bloß in der Vorſtellung Vorhandenes gegenüber ſtellt. In der Vernunft ſelbſt iſt alſo die Vorſtellung von dem Etwas gegründet, das wir Gegenſtand der ſinnlichen Wahrnehmung nennen. Wollen wir dieſer Vorſtellung nicht trauen, ſo bezweifeln wir die Vernunft ſelbſt. Aber die Vernunft ſelbſt bezweifeln, heißt, ihr entſagen. Der wahre Begriff des Daſeyns oder der Exiſtenz läßt ſich alſo nur inſofern empiriſch deduciren, als die Vernunft durch ſich ſelbſt erkennt, daß etwas exiſtirt, indem die Exiſtenz der Dinge, die wir ſinnlich wahrnehmen, ſich der Vernunft durch die Wahrnehmung unmittelbar

telbar kund thut oder offenbart. Diese sinnliche Offenbarung des Daseyns hängt unmittelbar zusammen mit der Erkenntniß unsers eignen oder subjectiven Daseyns, das sich selbst nicht bezweifeln kann; denn es ist einer und derselbe unmittelbare Act der Vernunft, durch den das Ich und das Nicht-Ich als etwas von der bloßen Vorstellung Verschiedenes zugleich gesetzt werden.

Ueber Kant's Widerlegung des psychologischen Idealismus. Kritik der reinen Vernunft, 3te Ausg. Seite 274, und die darauf sich beziehende Stelle der Vorrede, Seite XXXIX.

26. Da fängt überhaupt der menschliche Geist an, den Glauben an Wahrheit zu verlieren, wo der Verstand alle Objecte auf bloße Vorstellungen zurückzuführen, und eben dadurch alle Erkenntnisse zu subjectiviſiren versucht. Denn vorstellen kann sich ein denkender Geist alles Wirkliche als bloß möglich, und alles Unbezweifelbare als bezweifelbar, sobald er nur will. Mit demselben Rechte, wie man sich beliebig vorstellt, die Welt außer uns könne doch wohl nur in unsrer Vorstellung vorhanden seyn, kann man sich auch vorstellen, alles Denken und folglich auch alles Unterscheiden der Wahrheit von dem Irrthume sey am Ende wohl bloß subjective Vorstellung, über

die

die sich nichts weiter sagen lasse, als, daß sie ein Zustand sey, der keinen Grund in sich schließe, warum man einer Vorstellung mehr trauen soll, als der andern. Dieß ist die äußerste Höhe des Skepticismus. Aber widerlegen läßt sich der Skepticismus auf dieser Höhe auch nur apagogisch dadurch, daß man den Skeptiker durch Consequenz nöthigt, am Ende auch seine eignen Zweifelsgründe zu bezweifeln. Denn da doch Jeder seine eigenen Vorstellungen hat, die überdieß nicht immer dieselben sind, so ist, nach dieser Lehre, Wahrheit überhaupt für den Menschen vielleicht nichts weiter als eine bloße Vorstellung. Will man sich nach Gründen umsehen, so werden am Ende doch auch diese Gründe, also auch die Zweifelsgründe, so tiefgedacht sie auch seyn mögen, vielleicht bloße Vorstellungen seyn, die, als Vorstellungen, nicht mehr zu bedeuten haben, als die sinnlichen Vorstellungen. Alle Unterscheidung des Vernünftigen von dem Unvernünftigen hat dann ein Ende.

Subjectivitätslehre der griechischen Sophisten vor Sokrates. — Entstehung des pyrrhonischen Skepticismus.

27. Hier ist nun der Ort, sogleich weiter aufzuklären, was der Glaube an Wahrheit ist,

iſt, ohne welchen im menſchlichen Geiſte kein Erkennen und Wiſſen Statt findet (§. 26.). Dadurch kündigt ſich nämlich die Vernunft ſkeptiſch als wirkliche Vernunft an, daß wir allen Vorſtellungen, als bloßen Vorſtellungen, nicht trauen. Eben daher haben wir eine Vorſtellung von der Wahrheit, die in der Vernunft ſelbſt inſofern gegründet iſt, als die Vernunft mehr iſt, als ein bloßes Vorſtellungsvermögen. Aber mit dem Erkennen, das von der Vernunft ausgeht, iſt der Geiſteszuſtand, den wir Ueberzeugung nennen, immer nur inſofern verbunden, als die Intenſität einer Vorſtellung nicht das Bewußtſeyn der bekannten, ebenfalls von der Vernunft ſelbſt ausgehenden und weiter nicht erklärbaren Nöthigung unterdrückt, dasjenige, was in der Vernunft gegründet iſt, unbedingt gelten zu laſſen und dabei zu beharren. Im Bewußtſeyn dieſer innern Nöthigung glaubt der menſchliche Geiſt, indem er denkt und empfindet, an Wahrheit, indem er eben darum, weil er nur durch Vernunft eine Vorſtellung von Wahrheit hat, ſich der Autorität der Vernunft nicht entzieht. Alle übrigen Bedeutungen des vieldeutigen Wortes Glaube laſſen wir hier unberührt. Derjenige Glaube, ohne welchen überall kein Erkennen und Wiſſen Statt findet, iſt die, zwar nicht von der Willkür, aber deſto mehr

von dem Einfluſſe der Vorſtellungen abhängige Hingebung des Geiſtes d. h. unſrer ganzen denkenden und empfindenden Individualität an die Autorität der Vernunft. Wir glauben alſo an die Vernunft ſelbſt, indem wir an Wahrheit glauben. Dieſen Glauben durch Demonſtration mittheilen wollen, iſt eben ſo ungereimt, als demjenigen, der bezweifelt, ob er ſehe, etwas durch den Augenſchein beweiſen wollen; denn alle Demonſtration überzeugt ja nur mittelbar durch Zurückweiſung auf das unmittelbare Erkennen (§. 16.). Aber durch eine ſolche Zurückweiſung auf das unmittelbare Erkennen widerlegen wir den Skeptiker wieder apagogiſch durch Analyſe des Begriffes von Wahrheit, indem wir ihm zeigen, daß er durch ſein Zweifeln ſich der Autorität der Vernunft entziehe, indem er der logiſchen Möglichkeit, ſich das Gegentheil des Wirklichen vorzuſtellen, mehr vertrauet, als dem Wirklichen ſelbſt, das er durch die Vernunft unmittelbar erkennt. Da wir nun, wie bewieſen iſt (§. 24 und 25.), das wirkliche Daſeyn einer Außenwelt, die ſich uns durch die ſinnliche Wahrnehmung offenbart, unmittelbar durch die Vernunft erkennen, ſo iſt auch die Objectivität des Erkennens von dieſer Seite nur inſofern unbezweifelbar, als wir der Vernunft vertrauen, die uns nöthigt, zu urtheilen, daß da etwas

außer

äußer uns iſt, wo wir mit ungeſtörtem Bewußtſeyn einen Eindruck empfangen.

28. Das Zuſammenfallen des erſten Denkacts mit der Wahrnehmung der Außendinge und zugleich mit dem Bewußtſeyn unſrer Subjectivität in Einem Momente des Erkennens iſt für den Verſtand ein unauflösliches Räthſel. Jeder Verſuch, dieſes Räthſel anders, als durch metaphyſiſche Hypotheſen, löſen zu wollen, widerſpricht ſich ſelbſt. Hypotheſen aber, ſo intereſſant ſie auch ſeyn mögen, ſind keine Erkenntnißgründe. Das Geſetz der Urſache und Wirkung, durch das wir uns die ſinnliche Erkenntniß der Außenwelt verdeutlichen, kann hier nicht als Erklärungsgrund angenommen werden, weil es ſelbſt noch einer Erklärung bedarf, die in die Metaphyſik gehört. Wir dürfen uns alſo auch die Eindrücke, die wir empfangen, nicht denken als Abdrücke der Dinge; ſondern wir müſſen ſtehen bleiben bei dem Bewußtſeyn des unmittelbaren Erkennens ſelbſt, das ſich nicht weiter erklären läßt. Indem wir aber durch die Verbindung der Vernunft mit der Wahrnehmung die Dinge außer uns erkennen, richtet ſich dieſe Erkenntniß nach den Geſetzen unſrer Subjectivität; das heißt, wir erkennen ſie nur unſrer menſchlichen Natur gemäß. Sofern nun die

wahrgenommenen Dinge gedacht werden als etwas in der ſinnlichen Vorſtellung Vorhandenes und durch die Geſetze der Subjectivität Modificirtes, heißen ſie Erſcheinungen oder Phänomene. Der objective Grund der Erſcheinungen wird immer als ſolcher von der Vernunft im Momente der Erſcheinung erkannt. Darum können wir aber auch keine Vergleichung anſtellen zwiſchen der Erſcheinung und ihrem objectiven Grunde, weil der objective Grund der Erſcheinung nur im unmittelbaren Zuſammentreffen des Denkens und der Wahrnehmung erkannt wird.

Hypotheſen des phyſiſchen Einfluſſes nach Ariſtoteles, der göttlichen Aſſiſtenz nach Descartes, und der präſtabilirten Harmonie nach Leibnitz.

29. Der Begriff der Erſcheinung erhält ſeine völlige Aufklärung erſt durch genaue Vergleichung der äußern Sinnlichkeit, als eines Erkenntnißgrundes, mit dem ſogenannten inneren Sinne. Die äußere Wahrnehmung iſt gebunden an die Geſetze des Organismus der ſinnlich erkennenden Individualität. Nun unterſcheiden wir zwar im Bewußtſeyn unſre eigentliche, oder geiſtige Subjectivität von unſrer geſammten Individualität, zu der auch unſer organiſcher Körper gehört. Aber auf den Geſetzen der Organiſation unſers Körpers

beru-

beruhet doch die äußere Form unſrer ganzen Erkenntniß des Wirklichen durch die äußere Wahrnehmung. Durch den Organismus geht die Objectivität auf eine unbegreifliche Art in die Subjectivität über, und zwar ſo, daß es unmöglich iſt, wahrzunehmen, wo die Wirkungen des Organismus in unſerm Innern aufhören. Nach den Geſetzen dieſes Ueberganges der Objectivität in die Subjectivität durch den Organismus richtet ſich aber die Möglichkeit aller ſinnlichen Erkenntniß. Wir erkennen alſo durch die Sinne nichts weiter von der Außenwelt, als, was den organiſchen Bedingungen unſers individuellen Daſeyns gemäß iſt. Von dieſen organiſchen Bedingungen unterſcheiden wir die innere Form unſers Erkennens, oder die Abhängigkeit deſſelben von den inneren Geſetzen des Denkens und Empfindens. Aber welchen Antheil der Organismus auch an dieſen Geſetzen haben mag, iſt unerforſchlich, weil der Uebergang des Objectiven in das Subjective durch den Organismus unerforſchlich iſt.

Kritik des alten Lehrſatzes: Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον. — Kritik der Kantiſchen Lehre von der reinen Form des menſchlichen Gemüths.

30. Der äußern und innern Form unſers Erkennens (§. 29.) gemäß erſcheinen uns die Din-

ge, die wir äußerlich wahrnehmen, als Körper. Aber warum ſie uns ſo erſcheinen, muß die eigentliche Metaphyſik weiter zu erforſchen verſuchen, weil dieſe Dinge uns nicht ſo erſcheinen würden, wenn ihre Natur es nicht zuließe. Vorſtellen können wir uns auch eine Materie, die uns ohne körperliche Mehrheit und Mannigfaltigkeit der Dinge als eine einzige Maſſe erſchiene. Den Raum, den wir uns als etwas vorſtellen, das von der Materie ausgefüllt wird, können wir uns auch als leeren Raum vorſtellen, indem wir von der Materie, die den Raum ausfüllt, abſtrahiren. Dieſen leeren Raum ſtellen wir uns nothwendig als ausgedehnt ins Unendliche und als theilbar ins Unendliche vor; wir conſtruiren in ihm die reinen geometriſchen Figuren, ohne die Erfahrung zu fragen; und die Geſetze, unter denen dieſe Conſtructionen ſtehen, erkennen wir im Innern unſers Geiſtes auf eine ſolche Art, daß der Verſtand aus dem Bewußtſeyn dieſer Geſetze die Lehren der Geometrie als apodiktiſche, die Möglichkeit eines vernünftigen Zweifels ausſchließende Wahrheiten entwickelt. Daß wir durch das Bewußtſeyn der Geſetze der geometriſchen Conſtructionen auf dieſe Art unwiderſprechlich genöthigt werden, die Lehren der Geometrie für apodiktiſche Wahrheiten gelten zu laſſen, wenn wir nicht auf

die

die Vernunft Verzicht thun wollen, von der aller Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Irrthum ausgeht, läßt ſich nur aus der inneren Form unſers Erkennens erklären; denn was zu dieſer Form gehört, läßt ſich, als ſolches, nicht bezweifeln, weil es einen Theil der Bedingungen der Möglichkeit unſers Erkennens ausmacht. In der innern Form unſers Erkennens iſt alſo ohne Zweifel auch die Nothwendigkeit gegründet, vermöge welcher wir uns den leeren Raum, dieſes tranſcendentale Phantom, vorſtellen müſſen als wäre es gleichſam ein wirkliches, außer uns vorhandenes, und die körperlichen Dinge umgebendes Etwas. Endlich läßt ſich auch aus der inneren Form unſers Erkennens von der ſubjectiven Seite erklären, warum die reine Geometrie, ohne die Erfahrung zu fragen, überall in der körperlichen Natur eine ſichere Anwendung findet, weil die Dinge außer uns überhaupt nur inſofern uns körperlich erſcheinen, als alles Objective in unſrer Vorſtellung die Form unſrer Subjectivität annimmt (§. 29.). Aber aus einer reinen, von der Natur der Objecte völlig unabhängigen Form der Subjectivität erklären zu wollen, warum uns die ſinnlich erkennbaren Außendinge als Körper erſcheinen, wird niemanden einfallen, wer bedenkt, daß wir von einer reinen Form der Subjectivität gar nichts wiſſen, weil das Objective in das Sub-

jective auf eine unerklärbare Art physisch übergeht durch den Organismus (§. 29.), der selbst körperlicher Natur, und doch eine objective Bedingung der Möglichkeit der äußeren Wahrnehmung ist.

Unverkennbares Verdienst, das sich Kant um die Lehre vom Raume erworben. Absonderung des wahren Gehalts der Kantischen transcendentalen Aesthetik von den willkürlichen Voraussetzungen, die sie in sich aufnimmt.

31. Aus der Form des Erkennens läßt sich eben so wenig befriedigend erklären, warum uns die sinnlich erkennbaren Außendinge bald in Ruhe, bald in Bewegung erscheinen. Denn die Gesetze der Zeit, ohne die wir uns überhaupt keine Bewegung denken können, gehören allerdings auch zur innern Form unsers Erkennens insofern, als alle unsre Vorstellungen unabläſſig vorüberschwinden, also die Gesetze der Zeit in dieser Hinsicht auch zu denen gehören, die unser Geist in sich selbst trägt. Aber dieser Fluß der Vorstellungen ist ganz verschieden von der materiellen Bewegung der Dinge, die wir äußerlich wahrnehmen. Auch nehmen wir diese Dinge eben so oft im Zustande der Ruhe wahr, als im Zustande der Bewegung, obgleich die Astronomie beweisen kann, daß jene Ruhe nur scheinbar ist. Wenn nun die

sinn-

sinnlich erkennbaren Außendinge nicht für bloße Erscheinungen und nichts weiter gelten sollen, so muß die Ursache, warum sie sich bewegen, einige in diesen Verhältnissen, andre in jenen, in der Natur dieser Dinge selbst liegen. Auch hierüber muß die eigentliche Metaphysik weitere Auskunft zu geben suchen, wenn sie untersucht, wie das Zeitliche sich zum Ewigen verhält, und was Entstehung und Untergang sind. Aber daß wir uns die Zeit selbst, ein dem leeren Raume ähnliches transscendentales Phantom (§. 30.), nothwendig vorstellen als ausgedehnt ins Unendliche, als theilbar ins Unendliche, und sich selbst unabläſſig zersetzend in die drei Zeittheile Gegenwart, Vergangenheit, und Zukunft, kann allerdings nur aus der innern Form unsers Erkennens erklärt werden.

Kritik der Kantischen Theorie der Zeit. — Beweis, daß die Grundlehren der Arithmetik keinesweges auf bloße Zeitverhältnisse zurückgeführt werden können, und daß Geometrie und Arithmetik sich keinesweges zu einander verhalten wie Raum und Zeit.

32. Indem sich der Vernunft eine Außenwelt durch die Sinne offenbart (§. 25.), knüpft die Vernunft das auf diese Art erkannte Etwas unmittelbar an das sich selbst erkennende Subject oder Ich. Nur durch Denken wird auch diese scharfe Abson-

derung der Subjectivität von der äußern Objectivität möglich. Aber dieſe Trennung des Subjects von den Objecten iſt kein unmittelbares Erkennen des reinen Ich außer aller Beziehung auf äußere Objecte; denn damit das Ich ſich ſelbſt erkennen könne, muß immer auch eine Objectivität da ſeyn, oder da geweſen ſeyn, von welcher es ſich unterſcheidet. Idealiſtiſch das reine Subject vor den Objecten ſetzen, um nach dieſer Vorausſetzung die Objectivität aus der Subjectivität zu deduciren, iſt eine eben ſo willkührliche Hypotheſe, als, wenn man das Spiel umkehrt, und materialiſtiſch das Ich aus den Objecten deducirt. Daher iſt auch abſolute Ichheit eines der Hirngeſpinnſte, auf die ein denkender Kopf nur in einer Anwandlung von Schwärmerei gerathen kann, wenn er das ſich ſelbſt erkennende und eben dadurch ſich ſelbſt ſetzende Ich an die Stelle des wahrhaft Abſoluten ſetzt, das über die Ichheit eben ſo erhaben iſt, als über die ſinnlich erkennbaren Außendinge. Eine Art von logiſcher Taſchenſpielerei entſteht, wenn man das Nicht-Ich durch das Ich auf eine ſolche Art geſetzt werden läßt, als ob das Ich jenes Nicht-Ich gewiſſermaßen producirte, indem es ſich von ihm unterſcheidet, während es doch in der That ſich ſelbſt nur dadurch erkennt, daß es ſich von eben dieſem Nicht-Ich unterſcheidet.

Grund-

Grundirrthum der Fichtischen Wissenschaftslehre. Entstehung dieses Grundirrthums durch eine schwärmerische Vorstellung von der sittlichen Freiheit, und durch ein kühnes Zusammenwerfen der Freiheit mit der Idee des Absoluten.

33. Diese Erläuterung des unmittelbaren Vernunftacts, durch den wir Gegenstände der äußern Wahrnehmung als etwas außerhalb unsrer Subjectivität Vorhandenes erkennen, indem wir denkend wahrnehmen, was außer uns ist, gehörte zur Lösung der eigentlichen Aufgabe der transcendentalen Apodiktik. Denn daß das Denken in dem höheren Sinne des Worts, den man so lange verkannt hat, weil man den bloß logischen Proceß des Denkens mit der höheren Vernunftthätigkeit verwechselte, kein bloß subjectives Denken ist, dieß mußte uns vor aller weiteren Nachforschung über die Möglichkeit einer Erkenntniß des Uebersinnlichen zuerst einleuchten. Aber wenn wir der inneren Nöthigung, die von der Vernunft selbst ausgeht, nicht mehr trauen, gerathen wir, wie sich gezeigt hat, in den Strudel des Skepticismus, der sich selbst verschlingt (§. 26. 27.). In diesem Strudel versinkt denn auch ohne den Glauben an die Vernunft (§. 27.) unvermeidlich die ganze Metaphysik als Wissenschaft des Uebersinnlichen, wenn sich auch noch so bündig beweisen läßt, daß die Ver-

nunft, die in unmittelbarer Verbindung mit der Sinnlichkeit ein Daſeyn von Außendingen erkennt, durch ſich ſelbſt allein ein höheres, von jenen Außendingen eben ſo wohl, als von unſrer Ichheit, verſchiedenes Daſeyn erkenne. Denn auf die ſkeptiſche Frage: ob nicht vielleicht auch dieſes von der Vernunft ausgehende Fürwahrhalten bloß ſubjective Vorſtellung ſey? hat der Verſtand ohne den oben erläuterten Glauben an die Vernunft gar keine Antwort, weil ohne Vorausſetzung dieſes Glaubens auch von Beweiſen nicht im Ernſte die Rede ſeyn kann (§. 26.). Ferner muß zugeſtanden werden, daß die Vernunft ſich ſelbſt als etwas Ueberſinnliches erkenne. Wer aber dieß bezweifelt, muß ſich ſelbſt widerſprechen, weil das Denken überhaupt, alſo auch das Zweifeln, eben damit anfängt, daß der denkende Geiſt ſich über den ſinnlichen Zuſammenhang der Vorſtellungen erhebt. Aber wenn unſre Vernunft nichts Ueberſinnliches außer ſich ſelbſt erkennte, hätten auch die Vorſtellungen, die aus ihr entſpringen, einen bloß ſubjectiven Gehalt; denn unſre Vernunft, als ſubjective Menſchenvernunft betrachtet, iſt das zu unſrer Subjectivität gehörende Erkenntnißvermögen, durch welches die Wahrheit als etwas in uns erkannt wird. Aber wenn ſich beweiſen läßt, daß die Vernunft unmittelbar und durch ihre höhe-

ren Functionen ein überſinnliches Daſeyn erkennt, das eben ſo wenig mit unſerm ſubjectiven Daſeyn zu verwechſeln iſt, als mit der Natur der Dinge, die ſich uns durch die Sinne kund thun, ſo erkennen wir doch auch dieſes höhere Daſeyn nur durch Denken. Der Menſch muß alſo an die Vernunft glauben, wenn er die objective Wahrheit der Vorſtellungen nicht bezweifeln will, von denen ſich beweiſen läßt, daß die Vernunft ſie als objective Erkenntnißgründe in ſich trägt.

34. Daß die Vernunft wenigſtens eine Vorſtellung in ſich ſelbſt trägt, durch die ſich der denkende Geiſt über ſeine Subjectivität eben ſo hoch, als über alle empiriſche Objectivität, erhebt, und die man ohne Sophismen empiriſch zu deduciren nicht einmal verſuchen kann, kündigt ſich dem forſchenden Verſtande ſogleich an, wenn er ſich fragt, woher wohl der Begriff vom Abſoluten oder Unendlichen ſtamme. Denn wie der Verſtand durch negatives Abſtrahiren von der Beſchränkung und Endlichkeit der Dinge, die wir wahrnehmen, dahin gelangen könne, ſich vom Abſoluten oder Unendlichen einen bloß negativen Begriff zu machen, läßt ſich allenfalls denken. Aber warum dieſer Begriff für den denkenden Geiſt der poſitivſte aller Begriffe iſt; warum ſich alles Wirkliche

liche vor der Vernunft in ein Nichts auflöſet, wenn wir nicht ein Ewiges, das ſchlechthin durch ſich ſelbſt iſt, als den Urgrund alles relativen Daſeyns und Denkens vorausſetzen; warum die Vernunft nur da nach ewiger Wahrheit fragt, wo ſie an dieſen Begriff von dem unbedingt Nothwendigen ihre Urtheile über Objectivität und Subjectivität anzuknüpfen ſucht; dieß erklären wollen aus der Wahrnehmung, durch die wir nur ein relatives Daſeyn der Dinge, die einander gegenſeitig bedingen und beſchränken, und in dieſen Dingen einen unabläſſigen Wechſel des Entſtehens und Vergehens, und überall nichts ſchlechthin Nothwendiges erkennen, heißt, ſich ſelbſt widerſprechen. Nur ſich ſelbſt kann die Vernunft die Idee des Abſoluten verdanken; und nur dadurch kann dieſe Idee zu einem Begriffe werden, den der Verſtand mit andern Begriffen in Verbindung bringt, daß das reine Denken in die innere Wahrnehmung übergeht, aus welcher der Verſtand Begriffe bildet (§. 23.). Aber wenn dieſe reine Vernunftidee, auf welcher alles Erkennen ruht, weil ohne Vorausſetzung eines unbedingt nothwendigen Daſeyns überall kein Daſeyn, alſo auch nichts Erkennbares, außer den bloßen Vorſtellungen, vernünftigerweiſe gedacht werden kann, eine bloß ſubjective Vorſtellung iſt, ſo täuſcht die

Ver-

Vernunft ſich ſelbſt; ſo löſet ſich alles Daſeyn vor der Vernunft in bloße Vorſtellung auf; ſo hat auch alle Philoſophie und mit ihr jeder Verſtandesgebrauch, der nicht auf einen blinden Glauben an die Wahrnehmung ſich gründet, ein Ende. Da nun die Meinung, daß doch vielleicht die Vernunft ſich ſelbſt täuſche, nur im Verſtande Desjenigen ſich feſtſetzen kann, der ſich um einer bloßen Vorſtellung willen der Autorität der Vernunft entzieht (§. 26. 27.), ſo leidet das Urtheil, daß wir durch reines Denken das Abſolute erkennen, indem wir es denken, keinen vernünftigen Zweifel. Die Beantwortung der Frage, was denn nun das Abſolute iſt, ob ein Gott, oder eine ewige Natur, oder wie wir uns ſonſt es denken ſollen, bleibt der eigentlichen Metaphyſik vorbehalten. Die Apodiktik ſtellt hier nur noch den Lehrſatz auf, daß, wenn die Vernunft ſich ſelbſt nicht täuſcht, wenn wir alſo das Abſolute ſelbſt als etwas von der bloßen Vorſtellung Verſchiedenes erkennen, indem wir es denken, dieſes Abſolute ſelbſt ſich dem Inneren der Vernunft unmittelbar kund thun oder offenbaren muß, wie ſich ihr das ſinnlich erkennbare Daſeyn der Außendinge durch die ſinnliche Wahrnehmung offenbart (§. 25.), wenn auch weder das eine, noch das andre unmittelbare Erkennen auf irgend

gend eine Art ſich weiter begreiflich machen laſſen ſollte.

Beweis, daß die Kantiſche Vernunftkritik durch ihre Lehre vom Abſoluten in vollendeten Skepticismus ſich auflöſet. — Ueber die Meinung, daß der Begriff vom Abſoluten aus dem Bewußtſeyn des Geſetzes der Cauſalität entſpringe. Wenn nicht dieſem Geſetze die Idee des Abſoluten zum Grunde läge, würde eine unendliche Reihe von Urſachen ohne ein ſchlechthin Erſtes der Vernunft völlig genügen.

35. Will man jede unmittelbare Erkenntniß Anſchauung nennen, ſo darf auch die Erkenntniß des Abſoluten durch reines Denken unbedenklich reine Vernunftanſchauung genannt werden. Aber dann hüte man ſich auch vor dem verführeriſchen Doppelſinne des Wortes. Denn von der Wahrnehmung, die man Anſchauung nennt, iſt die unmittelbare Erkenntniß des Abſoluten eben ſo verſchieden, als von den nothwendigen Vorſtellungen, die wir vom leeren Raume und von der ſich ſelbſt verſchlingenden und wiedergebärenden Zeit haben, obgleich auch dieſe Vorſtellungen in der Kantiſchen Schule reine Anſchauungen heißen. Jede äußere Wahrnehmung iſt verbunden mit dem Bewußtſeyn des Eindrucks, den wir von etwas außer uns empfangen. Wer ſich aber vorſtellt,

von dem Abſoluten einen Eindruck zu empfangen, verſinkt in bodenloſe Schwärmerei. Mit der innern Wahrnehmung iſt das Erkennen des Abſoluten in unſerm Geiſte allerdings, wie alles Denken, verbunden (vergl. §. 3.); und nur dadurch werden wir eines Begriffs vom Abſoluten fähig, daß der reine Gedanke in innere Wahrnehmung übergeht (§. 34.). Aber man verwechſele auch nicht den Begriff oder die abſtracte Vorſtellung, die wir uns vom Abſoluten machen, mit der reinen Vernunftidee ſelbſt, die durch die höheren Functionen der Vernunft unmittelbar zum Bewußtſeyn kommt, obgleich ſie nur unter der logiſchen Bedingung zum Bewußtſeyn kommt, daß wir über die Möglichkeit eines Werdens der Dinge nachdenken, um überhaupt ein Daſeyn zu begreifen. Indem der denkende Geiſt das Daſeyn überhaupt zu begreifen verſucht, tritt die Idee des Abſoluten als reiner Gedanke im Bewußtſeyn hervor. Wie dieſer reine Gedanke ſich zu dem Gefühle verhält, das ihn begleitet, wird ſich uns bald deutlicher zeigen. Die unmittelbaren Beziehungen des Endlichen auf das Unendliche, deren wir uns bewußt werden, wenn der reine Gedanke hervortritt, wollen wir indeſſen, dem neueren Sprachgebrauche mehrerer deutſchen Schulen gemäß, vorzugsweiſe Ideen, oder, um ſie von allen übrigen Vorſtellun-

lungen noch genauer zu unterſcheiden, Vernunftideen nennen.

Vergl. im Lehrbuche der phil. Vorkenntniſſe, zweite Auflage, §. 44 und §. 52.

36. Die gemeine Verwechſelung der Vernunft mit dem bloßen Verſtande hat auch in die Sprache eine Verwirrung dadurch gebracht, daß man den reinen Gedanken, weil er urſprünglich kein Begriff iſt und nur durch den Uebergang in die innere Wahrnehmung zum Begriffe wird (§. 34.), ein Gefühl genannt hat. Das vieldeutige Wort Gefühl iſt überhaupt beinahe unbrauchbar für die Philoſophie geworden, beſonders ſeitdem die Schwärmer es zu ihrem Loſungsworte gemacht haben, um die ſubjectiven Geiſteszuſtände, die ſie ihre Gefühle nennen, als Erkenntniß- und Ueberzeugungsgründe geltend zu machen. Mit welchem Rechte neuere deutſche Pſychologen zwiſchen das Erkenntnißvermögen und das Begehrungsvermögen ein von ihnen ſogenanntes Gefühlsvermögen einſchieben, auf welches ſie beſonders die mannigfaltigen Zuſtände der Luſt und Unluſt zurückführen, muß die propädeutiſche Pſychologie genauer unterſuchen. Luſt und Unluſt, als ſolche, liegen ganz außer dem Bezirke der allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre. Wer ein angenehmes, oder unangenehmes Gefühl

für

für einen Erkenntnißgrund halten kann, in deſſen Verſtand findet die Philoſophie nicht leicht einen Eingang. Aber zur Möglichkeit des Denkens ſowohl, als der Wahrnehmung, der äußern ſowohl, als der innern, gehört im Allgemeinern, vom Streite des Pſychologen unabhängigen Bewußtſeyn eine paſſive Grundlage der Geiſtesthätigkeit. Dieſe paſſive Grundlage unſrer geſammten Geiſtesthätigkeit iſt ein Element des Erkennens, nämlich inſofern, als wir uns bei allem Erkennen leidend verhalten, indem wir an der Wahrheit des Erkannten nichts ändern können. Wenn wir nun Gefühl alles dasjenige nennen, was, als paſſiver und bloß ſubjectiver Zuſtand unſrer Natur, verſchieden iſt von dem Erkennen, das immer mit Vorſtellungen anfängt, die aus Wahrnehmungen, oder aus der Vernunft entſpringen; ſo entzweien wir uns nicht nur nicht mit dem allgemeinen Sprachgebrauche; wir entgehen dann auch einer Menge von Mißverſtändniſſen, die unvermeidlich ſind, wenn wir entweder mit den älteren deutſchen Schulen das Gefühlsvermögen ohne Einſchränkung auf die Sinnlichkeit zurückführen, oder es, mit einigen neueren Schulen, zwiſchen das Erkenntnißvermögen und das Begehrungsvermögen einſchieben.

Vergl. im Lehrbuche der phil. Vorkenntniſſe, zweite Auflage, §. 28 und §. 35.

37. Die Gefühle, in der eben bestimmten Bedeutung des Worts (§. 36.), entspringen zuerst mit den Vorstellungen, entweder aus der Wahrnehmung, oder aus der Vernunft; werden aber auch auf das mannigfaltigste durch die Vorstellungen verändert. Sie sind an sich keine Erkenntnißgründe, eben so wenig, wie Vorstellungen, als solche, Erkenntnißgründe sind. Die Gefühle sind bald stärker, bald schwächer, und in immer abwechselnden Graden bald angenehmer, bald unangenehmer. Aber ohne Gefühl könnten wir weder wahrnehmen, noch denken, weil die objectiven, auf irgend ein Erkennen sich beziehenden Geisteszustände von subjectiven Veränderungen unsrer Natur unzertrennlich sind. Daher ist auch jeder Gedanke von irgend einer Lust, oder Unlust, begleitet. Die Gefühle unterscheiden sich ferner nicht nur nach den Arten und Graden der Lust, oder Unlust; sie unterscheiden sich noch mehr in ihren Verhältnissen zur Vernunft. Die physischen oder aus der eigentlichen Sinnlichkeit entspringenden Gefühle haben mit dem Streben des Geistes nach Wahrheit gar nichts gemein, außer insofern, als dieselbe Passivität des Geistes, die alle Gefühle in sich schließt, auch ein Element des sinnlichen Erkennens ist (§. 35.), das man eben deßwegen Empfindung nennt,

also mit einem Worte bezeichnet, das nach dem gemeinen Sprachgebrauche ein bloßes Synonym von Gefühl ist. Von diesen physischen Gefühlen unterscheiden sich hinlänglich diejenigen, die mit der innern Wahrnehmung in mittelbarer, oder unmittelbarer Beziehung auf die höheren Functionen der Vernunft verbunden sind. Ohne diese Gefühle, die wir die geistigen nennen wollen, erkennt die Vernunft sich selbst nicht. Auf diese Gefühle beziehen sich alle unsre Vorstellungen vom Wahren, Schönen, Guten und Göttlichen. Je nachdem diese Gefühle stärker, oder schwächer sind, interessirt sich der Mensch mehr oder weniger für dasjenige, was die menschliche Natur überhaupt über die thierische erhebt. Der ganze Werth eines Menschen beruht großen Theils auf der Reinheit und Intensität dieser geistigen Gefühle. Unter ihnen ist nun für die allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre das merkwürdigste das Wahrheitsgefühl, das allgemein bekannt ist unter dem Nahmen Ueberzeugung. Mit diesem Gefühle endigt das Forschen nach Wahrheit, wenn der forschende Geist gefunden hat, was er suchte. Daß dieses Gefühl sich entwickele, und daß es nicht durch täuschende Vorstellungen getrübt und verfälscht werde, damit man nicht sich einbilde, überzeugt zu seyn, dahin ist das ganze Streben

gerichtet, das von der übersinnlichen Thätigkeit der Vernunft ausgeht. In dieses Gefühl geht denn auch die Erkenntniß des Absoluten über, indem der reine Gedanke in die innere Wahrnehmung übergeht (§. 34.). Dieses Gefühl gehört deßwegen auch zu den Elementen der wahren Religion. Doch darüber mehr zu sagen, ist hier noch nicht der Ort.

Vergl. das Selbstgespräch Der Philosoph im ersten Bande der Kleinen Schriften des Verfassers, und dessen Aesthetik, zweite Auflage, Th. I. S. 27.

38. Ob noch andere Begriffe, außer dem Begriffe vom Absoluten, aus der Vernunft entspringen, wird die Metaphysik zu untersuchen fortfahren. Was wir aber begreifen, ist immer nur ein Verhältniß des Einen zum Andern. Der Begriff eines Verhältnisses überhaupt ist uns bey allem discursiven Erkennen unentbehrlich. Alle Uebereinstimmung und aller Widerstreit der Vorstellungen, alle Aehnlichkeit und alle Verschiedenheit der Objecte, und was nur irgend beurtheilbar ist, wird nothwendig gedacht in einem Verhältnisse. Darum läßt sich auch dieser Begriff nicht tiefer verfolgen als bis zum Bewußtseyn des unmittelbaren Zusammentreffens der Wahrnehmung mit dem Verstande, der überall Verhältnisse findet, oder sucht. Wird das Verhältniß nur als

Ver-

Verhältniß erkannt, ſo heißt es ein reines. Der Begriff eines reinen Verhältniſſes iſt die gemeinſchaftliche Wurzel der Logik und der Mathematik. Alle logiſchen Verhältniſſe ſind reine Verhältniſſe der Uebereinſtimmung und des Widerſtreits. (S. die logiſche Apodiktik). Die reinen Verhältniſſe der Mathematik ſind urſprünglithe Verhältniſſe des Mehr oder Weniger, die ſich vereinigen im Begriffe einer Größe. Auch dieſen Grundbegriff der Mathematik tiefer zu verfolgen, als bis zum Bewußtſeyn des unmittelbaren Zuſammentreffens des Verſtandes mit der inneren Wahrnehmung, iſt unmöglich. Metaphyſik aber iſt entweder nur ein Trugbild von einer Wiſſenſchaft, oder ſie iſt die Wiſſenſchaft der Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen oder Abſoluten.

Dritte Abtheilung.

Praktiſche Apodiktik.

39. Niemand bezweifelt, daß Erkenntniß und Wahrheit keine Produkte des Willens ſind; man müßte denn mit dieſem Worte eine ungewöhnliche Bedeutung verbinden. Vorſtellen kann ſich der

Menſch, was er will, in allen Verhältniſſen, wo nicht auch die Vorſtellungen als ſubjective Geiſtes-zuſtände an die Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens gebunden ſind. Aber der Charakter der Erkenntniß und Wahrheit iſt die Nothwendigkeit, bei welcher der denkende Geiſt, gern oder ungern, beharren muß; und ſelbſt das Streben der Vernunft nach Wahrheit iſt auf dieſe Nothwendigkeit gerichtet. Nicht einmal was man wahrſcheinlich finden will, hängt von unſerm Willen ab. Gleichwohl offenbart ſich ſchon in der Abſtraction, mit welcher das discurſive Erkennen anfängt, ein merkwürdiger Act des Willens. Denn indem wir unſre Aufmerkſamkeit auf das Mannigfaltige richten, das wir durch Denken zerſetzen, hängt es mehr oder weniger von uns, das heißt hier, von unſerm Willen ab, wie Vieles oder Weniges von dem Subſtrate, das einem Begriffe zum Grunde liegen kann (vergl. die log. Apod.), wir in die Sphäre eines Begriffs aufnehmen wollen. In jedem Begriffe liegt alſo mehr oder weniger Willkürliches; ein neuer Grund, warum Begriffe, als ſolche, täuſchen können; warum alſo bei der Erforſchung der Wahrheit nicht wenig darauf ankommt, daß wir die Subſtrate der Begriffe ernſtlich zum klaren Bewußtſeyn bringen wollen, um uns nicht zu täuſchen.

40. Soll der Wille eine besondere Seelenkraft heißen, so vergesse man über dieser psychologischen Bezeichnung nicht, daß die in der Theorie isolirte Willenskraft im wirklichen Leben nichts ist ohne die übrigen Seelenkräfte, die, wie der Wille, nur besondere Modificationen einer und derselben lebendigen Thätigkeit sind. Allem Thun aber entspricht in unserm Geiste ein Leiden. Daher beruhet unser ganzes Erkenntnißvermögen auf der Vereinigung der Spontaneität unsers Geistes mit der ihr entsprechenden Receptivität, die mit der Passivität einerlei ist (vergl. §. 36.). Das Verhältniß der Receptivität zur Spontaneität in den Wirkungen der Seelenkräfte genauer nachzuweisen, ist ein Geschäft für die Psychologie. In dem Empfindungsvermögen, das insofern Erkenntnißvermögen genannt wird, als es das Vermögen der Wahrnehmung ist, tritt die Spontaneität als der unwillkürliche Trieb hervor, der jede Wahrnehmung begleitet. Wir unterscheiden diesen Trieb von dem eigentlichen Willen. Mit dem Triebe ist verbunden das Bedürfniß, d. i. das Gefühl eines Mangels, gleichsam einer Unvollständigkeit des subjectiven Daseyns. Die Apodiktik überläßt der Psychologie und der Moralphilosophie, das Verhältniß der Bedürfnisse oder Gefühle eines Mangels zum

eigentlichen Wollen genauer zu unterſuchen. Der Metaphyſik bleibt vorbehalten, zu unterſuchen, ob ſich aus dem Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen erklären laſſe, warum das Gefühl eines Mangels zur Natur des ſubjectiven Daſeyns endlicher Weſen gehört; warum Schmerz und Freude in wechſelndem Uebergewichte und unbeſtimmbarer Miſchung ihrer geiſtigen und phyſiſchen Elemente das endliche Daſeyn durchdringen, es verengen, oder erweitern, aber es nie erfüllen. Aber nicht überſehen darf die Apodiktik, daß in der denkenden Subjectivität durch den Uebergang des reinen Gedankens in die innere Wahrnehmung (§. 34.) ein höheres Verlangen, ein unwillkürliches Streben nach dem Wahren, Guten, und Schönen, ein Verlangen nach dem Unendlichen, und aus allen dieſen Beſtrebungen ein Enthuſiasmus entſteht, durch den ſich die Vernunft im Menſchen eben ſo gewiß kund thut, als durch Begriffe, Urtheile und Schlüſſe. Ohne vom reinen Wiſſenstriebe und vom innigen Verlangen nach Wahrheit bewegt zu ſeyn, iſt das Gemüth ſo unempfänglich für das Wahre, daß ihm jedes Trugbild genügen kann, mit dem es ſich, einem vorübergehenden Bedürfniſſe gemäß, beſchäftigt. Darum wird beſonders das Erkennen des Ueberſinnlichen, ungeachtet ſeiner unerlaßlichen

Bezie-

Beziehung auf objective Nothwendigkeit, immer abhängig bleiben von den ſubjectiven Gemüthszuſtänden des Denkers, der jenes höhere Verlangen entweder wahrhaft fühlt, oder ſich nur einbildet, es zu fühlen.

Vergl. im Lehrbuche der philoſ. Vorkenntniſſe, zweite Aufl. §. 34.

41. Von nicht geringerer Bedeutung iſt für die allgemeine Wahrheits- und Wiſſenſchaftslehre der Einfluß des eigentlichen Willens auf das Erkennen. Denn mit dem eigentlichen Willen oder dem Vermögen der Selbſtbeſtimmung, die von dem Ich ausgeht, offenbart ſich im Gemüthe die moraliſche Freiheit. Die Beziehung der Freiheit auf die Sittlichkeit muß von der allgemeinen praktiſchen Philoſophie weiter unterſucht werden. Mit dem Erkenntnißvermögen aber iſt die Freiheit ſchon dadurch verbunden, daß wir auch unſern Gedanken abſichtlich eine beſtimmte Richtung geben können. Daher hat auch die Feſtigkeit des Vorſatzes, ſich nicht täuſchen zu wollen, einen ſo merkwürdigen Einfluß auf die philoſophiſche Aufklärung des Verſtandes. Mit der Vernunft aber hängt die moraliſche Freiheit als Unabhängigkeit des Geiſtes von der Gewalt der unwillkürlichen Triebe (§. 40.) ſo unzertrennlich zuſam-

ſammen, daß die Frage entſteht, ob nicht Freiheit und Vernunft einerlei ſey. Auf dieſe Frage kann nur die Metaphyſik antworten, nachdem ſie unterſucht hat, woher die Begriffe von Urſache und Wirkung ſtammen, und ob der Begriff von einer freien, vom Denken unmittelbar ausgehenden Cauſalität nicht ſich ſelbſt widerſpricht. Pſychologiſche Thatſache bleibt indeſſen, daß das denkende Subject, indem es ſich ſelbſt über die Objecte erhebt, der Freiheit theoretiſch ſich bewußt wird, mit der es den Stoff ſeines Erkennens beherrſchen kann. Und eben dieſer Freiheit wird es ſich praktiſch bewußt, indem es ſeine unwillkürlichen Triebe beherrſcht. Die Ueberzeugung, daß man ſeine unwillkürlichen Triebe beherrſchen könne, um nach einem Begriffe von Pflicht zu thun, was man ſoll, iſt moraliſche Ueberzeugung. Weiter aufzuklären, wie auch dieſe Ueberzeugung in der Vernunft gegründet iſt, bleibt wieder ein Geſchäft für die allgemeine praktiſche Philoſophie. Aber ein Widerſtreit zwiſchen der moraliſchen Ueberzeugung, die auf den Gründen des vernünftigen Thuns und Laſſens beruht, und der theoretiſchen Ueberzeugung, die auf den Gründen des Erkennens überhaupt beruht, iſt unmöglich, weil es immer eine und dieſelbe Vernunft iſt, durch die wir erkennen, was überhaupt wahr, und was beſon-

beſonders in moraliſcher Hinſicht wahr, alſo auch, was in unſerm Thun und Laſſen gut iſt, indem es mit dem wahren Begriffe vom Guten übereinſtimmt.

Anhang.

Ueber den Begriff der Wahrſcheinlichkeit.

42. Aus dem Begriffe der Wahrheit überhaupt oder der Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit dem Wirklichen und dem Nothwendigen, das mehr als bloße Vorſtellung iſt und nur durch eine der höheren Functionen der Vernunft im unmittelbaren Bewußtſeyn erkannt werden kann (vergl. die tranſcendentale Apodiktik), entſpringt der Begriff der Wahrſcheinlichkeit, wenn die Gründe (vergl. §. 21. der logiſchen Apodikt.), auf die der forſchende Verſtand die Wahrheit eines Urtheils zurückzuführen ſucht, nicht hinreichen, den Zweifel völlig aufzuheben. Die Wahrſcheinlichkeit als partielle Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit dem Wirklichen und dem Nothwendigen, das mehr als bloße Vorſtellung iſt, hat alſo Grade, je nachdem

der

der Kriterien, nach denen wir die Wahrheit von dem Irrthume überhaupt unterscheiden, mehr, oder weniger, in einer bestimmten Reihe von Vorstellungen sich vereinigen. Wer also in keiner Hinsicht an Wahrheit glaubt (§. 27.), der muß auch, wie die pyrrhonischen Skeptiker, auf Wahrscheinlichkeit Verzicht thun, weil er sonst sich selbst widersprechen würde, indem er doch Kriterien der Wahrheit zum Theil anerkennte. Arten der Wahrscheinlichkeit muß es so viele geben, als es Kriterien der Wahrheit giebt, die in Beziehung auf eine bestimmte Reihe von Vorstellungen dem forschenden Verstande nicht genügen. Alle Arten von Wahrscheinlichkeit aber müssen sich vereinigen in einer relativen Vernunftmäßigkeit oder Eulogie, wie die griechischen Akademiker sich ausdrückten; denn wir können etwas immer nur insofern wahrscheinlich finden, als es, unsers Erachtens, vernunftmäßig ist, d. h. nach diesem, oder jenem unbezweifelbaren, also in der Vernunft gegründeten Kriterium der Wahrheit mit dem als wirklich, oder als nothwendig Gesetzten übereinstimmt.

Vergleichung der alten akademischen Eulogie mit den Wahrscheinlichkeitslehren neuerer Schulen.

43. Nach dem angenommenen Unterſchiede zwiſchen theoretiſcher und moraliſcher Wahrheit und Ueberzeugung (§. 41.) kann man die Wahrſcheinlichkeit im Allgemeinen eben ſo eintheilen. Nur muß man dann des gemeinen Sprachgebrauchs ſich enthalten, nach welchem man ſo unpaſſend, als möglich, alle bloß aſſertoriſche Gewißheit, im Gegenſatze mit der apodiktiſchen, moraliſche, und alle apodiktiſche Gewißheit mathematiſche nennt. Die eigentlich moraliſche Wahrſcheinlichkeit gründet ſich auf die moraliſchen Kriterien der Wahrheit im Bewußtſeyn der Idee des Guten. Wenn z. B. die Moral nicht hinlänglich beweiſen könnte, daß die Pflicht, Wahrheit zu reden, Ausnahmen von der Regel zuläßt, ſo würde man doch ſolche Ausnahmen für wahrſcheinlich halten müſſen, ſo lange nicht das Gegentheil bewieſen iſt, weil eine unbedingte Pflicht, Wahrheit zu reden, mit der Pflicht der Klugheit nicht leicht in Uebereinſtimmung zu bringen iſt. Die theoretiſche Wahrſcheinlichkeit beruhet, wie die theoretiſche Wahrheit, auf den Gründen des Erkennens überhaupt. Da wir nun die theoretiſchen Kriterien der Wahrheit in formelle d. h. auf der Form des Erkennens (§. 29.) ruhende, und in reelle d. h. auf die innere Natur der Dinge und ihre Verhältniſſe zum Abſoluten (§. 34.) ſich beziehende eintheilen können, ſo

unter-

unterscheiden wir diesen Kriterien gemäß auch die formelle Wahrscheinlichkeit von der reellen. In die erste Abtheilung gehören die logische und die mathematische Wahrscheinlichkeit. Logische Wahrscheinlichkeit erhält eine Meinung durch die Consequenz, wenn unter der Voraussetzung, diese Meinung sey wahr, vieles sich erklären läßt, was sonst unerklärbar scheint. Ueber die Gesetze der mathematischen Wahrscheinlichkeit, nach denen man z. B. die Glücksfälle im Würfelspiel berechnet, muß die Mathematik weitere Auskunft geben. Die reelle Wahrscheinlichkeit theilt sich wieder in die physische oder empirische und die metaphysische. Die empirische ist die allgemein bekannte, nach welcher wir in der Voraussetzung, daß gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben, durch Induction und nach der Analogie vom Gegenwärtigen und Vergangenen auf das Künftige, und von der Natur der Dinge, die wir kennen, auf die Natur derer schließen, die jenen ähnlich sind. Aber von dieser Wahrscheinlichkeit, die uns durch das ganze Gebiet der Erfahrung leitet, kann der Verstand gar keinen Gebrauch mehr machen, wenn von Erkenntnissen die Rede ist, die sich nicht auf Naturgesetze zurückführen lassen. Ob es eine metaphysische Wahrscheinlichkeit giebt, ob z. B. die Unsterblichkeit unsrer Seele sich wahrschein-

ſcheinlich machen läßt, wenn ſie nicht hinlänglich bewieſen werden kann, und wie es ſich mit der metaphyſiſchen Wahrſcheinlichkeit weiter verhält, kann nur die Metaphyſik ſelbſt lehren.

Kritik der Lehre Baco's vom Werthe der Induction und der Schlüſſe nach der Analogie.

44. In Beziehung auf das Verhältniß des Wahrſcheinlichen zum Wahren hat denn auch das Wort Glaube eine bekannte Bedeutung erhalten, die mit andern Bedeutungen deſſelben Worts (vergl. §. 27.) wenig gemein hat. Denn wer etwas wahrſcheinlich findet, ſagt ja auch, daß er es glaube. In dieſem Sinne glaubt man auch an dasjenige, was einer Hypotheſe gemäß iſt, bei deren Prüfung beſonders die logiſche Wahrſcheinlichkeit (§. 43.) in Betracht kommt. Wer die Hypotheſen aus dem Gebiete der Wiſſenſchaft ganz verſcheuchen will, entzieht dem Verſtande eine Stütze, die ihm oft ſehr nützlich geweſen iſt, ſich der Wahrheit zu nähern. Aber Hypotheſen um der anlockenden Schlüſſe willen, die ſich aus ihnen ziehen laſſen, vertrauen, als ob ſie unbezweifelbare Sätze wären, iſt eine der Erbkrankheiten des menſchlichen Verſtandes. In keiner Wiſſenſchaft haben die Hypotheſen mehr Verwirrung geſtiftet, als in der Metaphyſik. Daher ſieht ſich dieſe Wiſſenſchaft genöthigt,

nöthige, wenigſtens auf die wichtigſten der Hypotheſen, die ihr in den Weg treten, kritiſche Rückſicht zu nehmen.

Ueber das Verhältniß der Hypotheſen zu den hypothetiſchen Schlüſſen vergl. die Logik im Lehrbuche der philoſ. Vorkenntniſſe, zweite Aufl. §. 100.

II.

Metaphyſik.

Metaphyſik.

Vorbereitende Erläuterungen.

1. Aus der Vieldeutigkeit des zufällig entſtandenen Wortes Metaphyſik erklärt ſich leicht, warum es unmöglich iſt, alle Arten von Unterſuchungen, die man zu verſchiedenen Zeiten und in verſchiedenen Schulen ſeit dem Ariſtoteles metaphyſiſche Speculationen genannt hat, in einem philoſophiſch begründeten allgemeinen Begriffe zu vereinigen. Denken wir uns aber bei dem Worte dasjenige, was es wenigſtens in den älteren Zeiten gewöhnlich bedeutet hat, ſo iſt Metaphyſik die Lehre von dem Weſen der Dinge und ihrem Verhältniſſe zum Urgrunde alles Daſeyns und Denkens (vergl. §. 6. der Einleitung), alſo

zum Abſoluten (vergl. §. 34. der Apodiktik); und an dieſe Bedeutung des Worts ſind die Unterſuchungen geknüpft, mit denen wir uns hier zu beſchäftigen haben. Daß eine Wiſſenſchaft, die dieſer Bedeutung entſpricht, das höchſte Intereſſe für den denkenden Geiſt habe, dem eigentliches Philoſophiren Bedürfniß iſt, folgt ſchon aus der Analyſe dieſes Bedürfniſſes, das dem Begriffe von einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie pſychologiſch zum Grunde liegt (§. 1. der Einleitung). Freilich ſtößt ſich die Aufgabe auch ſogleich an dem Begriffe von einem Weſen der Dinge. Denn auch darüber wird ja geſtritten, ob wir nicht uns ſelbſt täuſchen, wenn wir auch bei dieſen Wörtern etwas anders denken, als das Wirkliche, das in die Sinne fällt. Oder wenn, nach der Kantiſchen Lehre, der Begriff von einem Weſen, ſonſt auch Subſtanz genannt, kein anderes Subſtrat hätte, als das logiſche Bewußtſeyn von etwas Beharrlichem, das unſer Verſtand zu der Wahrnehmung der vorüberſchwindenden Erſcheinungen hinzufügt, um die Erſcheinung als ein Etwas feſtzuhalten, ſo bedürfte es weiter keiner Nachfrage nach der Möglichkeit einer Metaphyſik, die durch den Begriff von einem Weſen der Dinge die Erſcheinungen zu durchdringen und dasjenige auszuforſchen ſtrebt, was in ſich ſelbſt wirklich

den

len Erſcheinungen zum Grunde liegt. Aber das iſt es ja eben, wie die tranſcendentale Apodiktik bewieſen hat, was wir nicht bezweifeln können, wenn unſer Geiſt nicht den Glauben an die Vernunft verliert, daß wir durch die mehr als logiſchen Functionen der Vernunft das wahrhaft Wirkliche (ὄντως ὄν) erkennen, indem wir es uns nothwendig als dasjenige denken, ohne deſſen überſinnliche Vorausſetzung auch keine Erſcheinung als Erſcheinung vernünftigerweiſe gedacht werden kann. Weiter den Begriff vom Weſen der Dinge aufzuklären, bleibt der Metaphyſik ſelbſt vorbehalten. Wer an die Vernunft nicht mehr glaubt (§. 27. der Apodiktik), dem iſt allerdings anzurathen, daß er den Betrachtungen über das Weſen der Dinge den Rücken zukehre. Aber um der Conſequenz willen muß er ſich dann nicht weigern, hinzuzufügen, daß auch der Begriff von einem göttlichen Weſen zu den Hirngeſpinnſten gehöre; denn mit den übrigen Begriffen von einem wahrhaft Wirklichen, das nicht in die Sinne fällt, und auch nicht mit unſrer denkenden Subjectivität einerlei iſt, zerfällt ohne den Glauben an die Vernunft auch der Begriff von einem göttlichen Weſen in ſich ſelbſt.

2. Die Idee des Abſoluten iſt die Wurzel der Metaphyſik; denn auf dieſe Idee beziehen

ſich alle Begriffe vom Daſeyn und Weſen, weil wir uns überhaupt keine Exiſtenz vernünftigerweiſe denken können ohne die Vorausſetzung, daß irgend etwas ſchlechthin nothwendig und in ſich ſelbſt iſt. Aber ein Gegenſtand unſrer Beurtheilung kann das Abſolute nur dadurch werden, daß wir erkennen, wie es als das Unendliche, das über alle Beſchränkung erhaben iſt, zu dem Endlichen und deſſen Geſetzen ſich verhält; denn alles discurſive Erkennen, Beurtheilen und Begreifen kann nach den logiſchen Geſetzen des Denkens nichts weiter ſeyn als ein Erkennen von Verhältniſſen des Einen zum Andern (S. die logiſche Apodiktik). Nun iſt uns die Wirklichkeit des Endlichen gegeben als ein Factum, das wir eben ſo wenig bezweifeln können, als unſer eigenes Daſeyn. Dieſes unſer eigenes und ſubjectives Daſeyn iſt ein endliches, das ſich ſelbſt nicht anders als in beſtändiger Abhängigkeit von etwas außer ihm erkennt. Aber auch die Außendinge, die wir als etwas von unſrer Subjectivität Verſchiedenes durch die Vernunft erkennen, indem ſich uns ihre Wirklichkeit durch die Sinne offenbart (S. die transſcendentale Apodiktik), müſſen inſofern, als ſie beurtheilbar ſind, in Verhältniſſen, ſowohl zu einander, als zu unſrer Subjectivität und zugleich zum Abſoluten erkannt werden. Indem nun alle

dieſe

dieſe Verhältniſſe unſerm Geiſte gegenwärtig werden, verknüpft der Verſtand das Endliche mit dem Unendlichen unabläſſig durch die Zwiſchenbegriffe von Daſeyn, Weſenheit, Urſache und Wirkung, Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit. Die Deduction und Erläuterung dieſer Begriffe muß alſo das erſte Geſchäft der Metaphyſik ſeyn, weil anders nicht möglich iſt, über die richtige Anwendung dieſer Begriffe in Beziehung auf das Abſolute ſich ſelbſt zu verſtehen. Von der Beantwortung der Frage, ob und inwiefern dieſe Begriffe für metaphyſiſche Erkenntnißbegriffe gelten können, hängt großen Theils das Schickſal der Metaphyſik überhaupt ab.

Wiederholte Erinnerung an die Kantiſche Kategorienlehre.

3. Nach dieſen vorbereitenden Erläuterungen entwickelt ſich das Syſtem der Metaphyſik ohne künſtliche Abtheilungen und Unterabtheilungen aus dem Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen ſelbſt. Von dieſem Verhältniſſe müſſen wir uns zuerſt im Allgemeinen einen richtigen Begriff zu machen ſuchen. Sind wir mit dieſem Theile der Unterſuchung im Klaren, ſo blicken wir von der Höhe des Abſoluten zurück zu dem Gegenſatze zwiſchen dem objectiven Daſeyn der

Dinge außer uns, die wir ſinnlich erkennen und in dem allgemeinen Begriffe von einer Natur außer uns oder einer Natur ſchlechthin zuſammenziehen, und dem ſubjectiven Daſeyn unſrer Selbſt, oder, mit einem andern Worte, unſrer Seele. An den Begriffen von der Natur und der Seele muß die Metaphyſik beſonders in Beziehung auf die allgemeine Religionslehre ihre Kräfte erproben. Ob, oder wie weit nun aber die Metaphyſik zur Religion, oder zum Atheismus führt, muß der Fortgang dieſer Betrachtungen lehren.

Vergleichung dieſes Abriſſes der Metaphyſik mit den Wolfiſchen Abtheilungen unter den Titeln Ontologie, Kosmatologie, Pneumatologie und natürliche Theologie.

Erſtes Capitel.

Ontologiſche Elementarbegriffe.

4. Auf das unmittelbare Bewußtſeyn der Wirklichkeit des Abſoluten gründet ſich der metaphyſiſche Satz des Daſeyns oder das Urtheil, daß allem Werden ein Seyn zum Grunde liegt; daß aber nur dasjenige wahrhaft iſt, was auf irgend eine

eine Art etwas in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt. Läßt der Verſtand ſich dieſes Urtheil entreißen; oder, läßt er ſich gefallen, daß es zurückgeführt werde auf eine bloß logiſche Vorſtellungsart; ſo bleibt dem menſchlichen Geiſte freilich kein anderes Erkennen und Wiſſen übrig, als, auf der einen Seite, das empiriſche, das nur Facta als Facta zuſammenreihet, auf der andern Seite das rein logiſche und rein mathematiſche, das die Realität umgeht, und nur Verhältniſſe als Verhältniſſe erwägt. Der Begriff desjenigen Seyns, von dem hier die Rede iſt, kann aber nur durch künſtliche Selbſttäuſchung, etwa einer Hypotheſe zu Gefallen, verwechſelt werden mit dem Begriffe des logiſchen Etwas. (Vergl. Apodikt. §. 7.). Jenes Seyn, das als etwas dem Werden und allen Veränderungen und Erſcheinungen nothwendig zum Grunde liegendes gedacht wird, iſt auch nicht einerlei mit demjenigen, was in den Erſcheinungen längere oder kürzere Zeit beharrt, woran wir z. B. einen Baum als denſelben Baum wiedererkennen, während er ſich doch verändert. Auch iſt es nicht einerlei mit dem Seyn in der pſychologiſchen Bedeutung des Satzes: Ich bin, ſofern das Ich nur das Beharrliche in der Subjectivität bedeutet. Dasjenige Seyn, das dem Werden zum Grunde liegt, wollen wir das

metaphyſiſche nennen, weil es als etwas Uebersinnliches nur durch Denken erkannt wird, indem es nothwendig gedacht wird.

5. Die Wurzel des metaphyſiſchen Begriffes vom Seyn oder von der Exiſtenz iſt keinesweges das Bewußtſeyn, das wir von unſrer eignen Subjectivität haben; eben ſo wenig, als wir die Exiſtenz der Außendinge, die ſich uns durch unſre Sinne offenbart, etwa nur dadurch erkennen, daß wir die Vorſtellung von etwas außer uns, indem wir Eindrücke empfangen, an das Bewußtſeyn unſrer eignen Subjectivität unmittelbar anknüpfen. Aus der Vernunft, die das Vermögen der Wahrheit in unſerm Geiſte iſt, entſprießt der Begriff des metaphyſiſchen Seyns, indem wir erſtens durch den urſprünglichen Reflexionsact, der zu den höheren Functionen der Vernunft gehört, das ſubjective Daſeyn unſer ſelbſt zugleich mit dem objectiven Daſeyn der Dinge außer uns erkennen, und zweitens durch die Idee des Abſoluten uns zur Erkenntniß des abſoluten Seyns erheben, das mit dem durch die Idee erkannten ſchlechthin Nothwendigen einerlei iſt (Apodiktik, §. 25. 32. 34.). Unſer ſubjectives Daſeyn iſt nur ein relatives. Es erkennt ſich ſelbſt nur in der Abhängigkeit von den Außendingen, von denen es ſich in

ſich

ſich ſelbſt zurückziehen muß, um ſich ſelbſt zu bemerken. Auch das objective Daſeyn der ſinnlich erkennbaren Außendinge offenbart ſich uns nur als ein relatives, indem es zu der Natur gehört, in welcher durchgängig Eins durch das Andere bedingt und beſchränkt iſt. Aber unſer ſubjectives Daſeyn ſowohl, als das objective der ſinnlich erkennbaren Außendinge iſt auch inſofern nur ein relatives, als es gegründet iſt in dem Abſoluten, das wir als das ſchlechthin Nothwendige vorausſetzen müſſen, um überhaupt ein Daſeyn denken zu können. Ob nun nicht, eben deßwegen, geurtheilt werden müſſe, daß das relative Daſeyn nur in unſrer Vorſtellung von dem abſoluten verſchieden, und in ſich ſelbſt mit dem abſoluten einerlei ſey, unterſuchen wir hier noch nicht. Von dem Gegenſatze zwiſchen dem relativen und dem abſoluten Seyn, was auch dieſer Gegenſatz weiter bedeute, muß die Metaphyſik ihren Auslauf nehmen, um weiter nachforſchen zu können, wie es ſich mit dieſem Gegenſatze verhalte. Das metaphyſiſche Seyn überhaupt iſt aber daſſelbe, was wir, zur genaueren Unterſcheidung von den übrigen Bedeutungen der Wörter Seyn, Daſeyn und Exiſtenz, die innere Subſtänzialität oder das Weſen der Dinge nennen; und was dieſes Wort bedeutet, erkennen wir nur unmittelbar, indem wir uns ein Etwas,

das

das allen Erſcheinungen und Veränderungen, al-
lem Entſtehen und Vergehen der Dinge, zum
Grunde liegt, als dasjenige denken, das auf ir-
gend eine Art in ſich ſelbſt und durch ſich
ſelbſt iſt. Ding (res) iſt das bekannte Wort
zur Bezeichnung alles deſſen, wovon man ſich eine
Vorſtellung machen kann. Das Abſolute iſt das
Urweſen, das in jeder Hinſicht in und durch
ſich ſelbſt iſt.

Kritik der Kantiſchen Theorie der Subſtan-
zialität. Beweis, daß dieſe Theorie alles Erken-
nen der Dinge, ſofern es der Vernunft angehört,
in einen logiſchen Traum auflöſet, und mit der
Kantiſchen Lehre von den Dingen an ſich, die
den Erſcheinungen zum Grunde liegen ſollen, ſchwer
zu vereinigen iſt. — Kritik der Leibnitziſchen
Deduction des Begriffes von einer Subſtanz. Be-
weis, daß dieſe Deduction, die von unten an-
fängt, und durch bloße Abſtraction von ſinnlich er-
kennbaren Eigenſchaften der Dinge den Begriff von
einer reinen Subſtanz erzeugt, vor der Kantiſchen
Vernunftkritik allerdings nicht beſtehen kann.

6. Aber was iſt das Urweſen oder das Ab-
ſolute? Erſt mit dieſer Frage tritt die höchſte der
Aufgaben der eigentlichen Metaphyſik hervor. Denn
da das Daſeyn überhaupt nur inſofern begriffen
werden kann, als wir begreifen, wie das Endliche
und Relative im Unendlichen und Abſoluten ge-
grün-

ändet iſt, ſo hebt die Metaphyſik ſich ſelbſt auf, nn ſie in dem Abſoluten nur das ſchlechthin othwendige, allem relativen Daſeyn zum runde liegende erkennt, aber nicht zu ſagen weiß, dieſes ſchlechthin Nothwendige ein ewiges All r Dinge, oder eine blinde Natur, ein geiiges, oder materielles Abſolutes, ein Chaos er ein abſolutes Vernunftweſen iſt. Und ſe große Frage, was das Abſolute ſeyn mag? ein Gott, ein Weltſchöpfer, verſchieden n der Natur, oder identiſch mit der Natur? er eine ewige Natur ohne Gott? beantwortet b aus der Idee des Abſoluten nicht ſo von bſt, wie die empiriſche Frage, was ein mateelles Object ſey, ſich von ſelbſt beantwortet, inm wir das Object in der Wahrnehmung mit ſein Eigenſchaften erkennen. Erkennte z. B. Jermann das Abſolute unmittelbar durch die reine dee als einen Gott in der rein-theiſtiſchen und riſtlichen Bedeutung des Worts, wie Jeder. ann unmittelbar in der Wahrnehmung die Gealt und Farbe und andre Eigenſchaften einer Roſe kennt; ſo könnte niemand, der nicht das Abſote ſelbſt bezweifelt, das Daſeyn Gottes bezweiln, eben ſo wenig, als Jemand, der nicht lind iſt, die Geſtalt und Farbe der Roſe emriſch bezweifeln kann. Geben wir auch vorläufig

zu,

zu, daß das Abſolute ſich ſelbſt nicht offenbare, ohne zugleich ſein wahres Verhältniß zur Natur und dem relativen Weſen der Dinge zu offenbaren; ſo wird doch dieſes Verhältniß nicht dadurch allein erkannt, daß wir das ſchlechthin Nothwendige, als ſolches, nicht bezweifeln. Klar bewußt werden müſſen wir uns der unmittelbaren Beziehungen des Endlichen auf das Unendliche im Innerſten unſers eignen Geiſtes. Was uns in dieſem Bewußtſeyn durch ſich ſelbſt unbezweifelbar iſt, wenn wir vom Ich zum Nicht-Ich, und von Beiden zum Abſoluten hinauf blicken, indem der reine Gedanke als oberſtes Erkenntnißprincip (Apodiktik §. 33.) ſeine Autorität in unſerm Geiſte behauptet, das muß in den Verſtand übergehen und zum klaren Begriffe werden, wenn die Frage, was das Abſolute ſey, wiſſenſchaftlich beantwortet werden ſoll. Da wir das Abſolute nur im Verhältniſſe zu uns erkennen, weil alles Erkennen überhaupt nur Verhältniß des Erkennenden zum Erkannten iſt, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß eine geſunde Philoſophie in das Abſolute ſelbſt eindringen zu wollen ſich nicht anmaßen kann. Aber mit der Philoſophie verſinkt auch der geſunde Menſchenverſtand in einen Abgrund der ungeheuerſten Schwärmerei, wenn man ſich einbildet, das Abſolute, und was es iſt, dadurch zu erkennen, daß man

ſich

ſich über das Bewußtſeyn ſelbſt zu erheben ſucht, um das Abſolute in ſeiner An-ſich-heit anzuſchauen durch eine über das Bewußtſeyn erhabne Potenz der Vernunft. Dieſe Schwärmerei kann füglich ein Beſtreben genannt werden, ein höheres Sehen dadurch zu erzeugen, daß man die Augen zudrückt. Denn im Bewußtſeyn iſt die Vernunft das Auge des Geiſtes. Auf dem Bewußtſeyn ruht alles Erkennen und Wiſſen. In den Tiefen des wachen Bewußtſeyns ruht die reine Idee des Abſoluten als unerworbenes und unveräußerliches Eigenthum der Vernunft. Wer in der Selbſtverblendung ſo weit gehen kann, daß er ſein Bewußtſeyn als etwas Untergeordnetes in ſeinem Geiſte aus einer bewußtloſen und eben deßhalb höheren Anſchauung ableiten kann, dem hat die geſunde Philoſophie ſo lange, als er von dieſer Seelenkrankheit nicht geneſen iſt, nichts zu ſagen.

Kritik der neuen pantheiſtiſch-naturphiloſophiſchen Anſchauung des Abſoluten und der daraus abgeleiteten, auf eine metaphyſiſche Hypotheſe hinauslaufenden Conſtruction des Bewußtſeyns.

7. Ehe wir unternehmen dürfen, über die Art, wie das Abſolute ſich wahrhaft offenbart, Ausſprüche zu thun, durch welche nicht bloß unſre Subjectivität ſich ausſpricht, müſſen wir mit logiſcher

ſcher Beſtimmtheit den übrigen Elementarbegriffen der Metaphyſik nachforſchen. Dieß ſind die Begriffe, ohne welche man ſich weder vom Satze des Daſeyns überhaupt, noch vom Verhältniſſe des Abſoluten zu der Natur der Dinge und zu den Geſetzen der menſchlichen Geiſtesthätigkeit verſtändliche Rechenſchaft geben kann. Unter ihnen tritt ſchon in dem Satz des Daſeyns (§. 4.) der Begriff der Cauſalität oder der Urſache mit ſeinem Correlate, der Wirkung, hervor. Denn indem wir das Werden von dem Seyn unterſcheiden, denken wir nothwendig entweder ein Daſeyn als hervorgebracht d. i. bewirkt durch ein anderes, oder wenigſtens einen Zuſtand, als ſolchen, bewirkt durch ein Daſeyn, oder durch einen andern Zuſtand. Schon das Wörtchen Durch ſpricht das Cauſalverhältniß aus, das zugleich die Baſis aller Erklärungen iſt. Ließe ſich dieſes Verhältniß zurückführen auf ein bloß logiſches Geſetz der Verknüpfung der Vorſtellungen, ſo fiele alles menſchliches Wiſſen da, wo das Erklären anfängt, aus einander; denn das Erklären ſelbſt bedeutete dann nichts weiter, als, ſich logiſch vorſtellen müſſen, daß Eins aus dem Andern folgt. Selbſt als logiſche Hypotheſe zerſtört die Lehre, daß die Cauſalität urſprünglich ein bloßes Gedankenverhältniß ſey,

ſich ſelbſt; denn ſchon die logiſche Folge, das ſyllogiſtiſche Alſo, ſetzt, ſobald dieſes Alſo als Erklärungsgrund gedacht wird, eine Verbindung der Begriffe durch das Denkvermögen als eine wirkliche, nicht bloß gedachte Urſache voraus. Soll nun auch das Verhältniß des Denkvermögens zu den Begriffen, als Wirkungen dieſes Vermögens, nur als ein bloß gedachtes Verhältniß, ohne innere Wirklichkeit, gedacht werden, ſo iſt auch ein erklärender Schluß nichts weiter, als etwas bloß Gedachtes, ohne alle innere Beziehung auf etwas Wirkliches außerhalb des Verſtandes; und alles Erklären iſt dann ein logiſches Träumen. Nur durch ein Gewebe der ſubtilſten Selbſttäuſchungen läßt das ſelbſt Widerſprechende, das in einer bloß logiſchen Deduction des Cauſalitätsbegriffes liegt, z. B. in der Kantiſchen Philoſophie, ſich verſtecken.

Kritik der Kantiſchen Ableitung der Cauſalität aus der hypothetiſchen Urtheilsform. Vergleichung dieſer Deduction mit der Cauſalitätslehre von Hume.

8. Weit natürlicher ſcheint eine empiriſche Deduction des Cauſalitätsbegriffs. Ein Werden der Dinge in der Natur ereignet ſich wenigſtens ſcheinbar vor unſern Augen; und wo wir etwas werden ſehen,

wenn es denn auch nur die Art ſeines Daſeyns vor unſern Augen verändert, d. h. etwas Anderes wird, als es war, da ſehen wir dieſe Veränderung doch nur unter der Bedingung ſich ereignen, daß zu gleicher Zeit, oder vorher, etwas Anderes ſich ereignete, ohne welches jene Veränderung ausbleibt. Dieſer empiriſche Zuſammenhang der Ereigniſſe beſtimmt uns, eine Bedingung der Möglichkeit deſſen, was, unſers Wiſſens, ſich nicht ohne gewiſſe vorhergegangene oder hinzukommende andere Ereigniſſe ereignet, in jenen andern Ereigniſſen zu ſuchen. Forſchen wir aber dem Verhältniſſe der Urſachen und Wirkungen, wo es ſich in der Natur ſelbſt zu zeigen ſcheint, tiefer nach, ſo finden wir, daß der natürliche Zuſammenhang der Ereigniſſe unter gewiſſen Umſtänden am Ende doch nur die Vernunft zu dem Urtheile beſtimmt, durch welches dieſer oder jener Gegenſtand der empiriſchen Reflexion als Urſache, oder als Wirkung, im Verhältniß zu einem andern Gegenſtande geſetzt wird; daß aber die wahre Bedeutung der Wörter Urſache und Wirkung durch keine empiriſche Reflexion erſchöpft wird. Denn was wir in der That wahrnehmen, iſt nie etwas mehr, als das Factum, daß in gewiſſen Fällen das Eine ſich nicht ereignet, wo das Andere, das als Urſache gedacht wird, ſich nicht vorher, oder zugleich

ereignet

ereignet. Daß aber unter dieſen Umſtänden das Eine ohne das Andere ſich nicht ereignen könnte, d. h. daß das Zweite als Bedingung der Möglichkeit des Erſten gedacht werden muß, und daß in dieſem Sinne das Zweite aus dem Erſten entſteht, kann uns ſchlechterdings keine Erfahrung lehren. Es iſt ein unmittelbarer Ausſpruch der Vernunft, deſſen Bedeutung wir nicht einmal verſtehen können, wenn wir uns nicht unmittelbar deſſen bewußt werden, was die Vernunft durch ſich ſelbſt in die empiriſche Reflexion hineinlegt.

Wie es gekommen, daß man in den Schulen das Geſetz der Cauſalität als etwas, das ſich von ſelbſt verſteht, gewöhnlich nicht einmal zu erklären verſucht hat.

9. Es iſt eitle Mühe, die wahre Bedeutung der Wörter Urſache und Wirkung zum klaren Bewußtſeyn zu bringen, ohne die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen zu Hülfe zu nehmen; und dieſe Begriffe gewinnen wieder erſt dadurch eine logiſche Haltung, daß ſie ſich an den Begriff der Cauſalität anſchließen. Forſchen wir alſo, ehe wir weiter gehen, nach der Wurzel des Begriffes der Möglichkeit, ſo zeigt ſich bald, daß die Vernunft durch dieſen Begriff in gewiſſer Hinſicht ſich über das Wirkliche erhebe,

in anderer Hinsicht aber durch eben diesen Begriff uns auf irgend eine schon vorausgesetzte Wirklichkeit verweiset. Das Mögliche liegt über dem Wirklichen, so fern wir alles relative Wirkliche als nicht wirklich, aber doch möglich, denken können, und so fern relative Wirklichkeit nicht Statt finden kann ohne Abhängigkeit eines Daseyns von einem andern Daseyn als einer Ursache der Wirklichkeit von jenem. Abstrahiren wir aber von aller vorausgesetzten Wirklichkeit, so wird das Mögliche selbst zur logischen Null, d. h. zu einem durchaus negativen Begriffe, der nichts weiter, als Abwesenheit des Wirklichen bedeutet. In diesem negativen Sinne gilt auch das Urtheil: Es ist möglich, für die Form des Zweifels. Wir sagen: Es kann seyn, wenn wir weder bejahen, noch verneinen. Diese bloß logische Bedeutung des Begriffes der Möglichkeit deutet aber schon sichtbar auf die Wurzel des Begriffes hin. Nach den logischen Gesetzen des Denkens ist die Abstraction an keinen Gegenstand so gebunden, daß sie ihn nicht in der logischen Vorstellung aufheben könnte, um an seine Stelle etwas anderes, oder das logische Vacuum, das Nichts, zu setzen. Und nichts anderes, als entweder eben dieses Nichts, oder irgend etwas Anderes, aber Unbestimmtes, ist das Mögliche im rein logischen Sinne. Aber auch

nur

nur in dieſem Sinne iſt das Mögliche, als das Denkbare überhaupt, über alles und jedes Wirkliche ſchlechthin erhaben. Denkbar überhaupt heißt hier nicht einmal, was vernünftigerweiſe, d. i. den allgemeinen Geſetzen des Denkens und Erkennens gemäß, gedacht wird, ſondern nur, was überhaupt gedacht werden kann.

Kritik der Verſuche einer empiriſchen Deduction des Begriffes der Möglichkeit.

10. Denken wir uns beſtimmter unter dem Möglichen das vernünftigerweiſe Denkbare, ſo beſchränken wir ſchon die Denkbarkeit, der Logik gemäß, nach dem Princip des Widerſpruchs; oder wir ſetzen dann zugleich auch ſchon andere Urtheile, als vor der Vernunft bewährt, voraus. Nach dem Princip des Widerſpruchs allein erkennen wir das Mögliche wieder nur im bloß logiſchen Sinne (S. den Beweis in der Apodikt. §. 17. 18.) als dasjenige, was in unſerm Verſtande den Geſetzen der Einheit des Denkens nicht widerſtreitet. Dieſe logiſche Möglichkeit erweitert ſich, wenn wir uns als möglich denken, was in unſrer Vorſtellung der Form unſers Erkennens überhaupt nicht widerſtreitet. Aber auch durch dieſe Erklärung wird derjenige Sinn des Begriffes der Möglichkeit nicht getroffen, der die Me-

taphyſik angeht. Nicht einmal unſre empiriſchen Urtheile über das Mögliche werden durch die bloſſe Vorſtellbarkeit erſchöpft; denn möglich im empiriſchen Sinne nennen wir, was bekannten Naturgeſetzen nicht widerſtreitet; und jedes Urtheil nach einem Naturgeſetze ſetzt ſchon einen beſtimmten Cauſalnexus in der Natur als bekannt voraus.

Kritik des Kantiſchen Verſuchs, den Begriff der Möglichkeit als eine Kategorie zu deduciren.

11. Der metaphyſiſche Begriff der Möglichkeit tritt erſt da hervor, wo wir fragen, ob und in wie fern dieſes, oder jenes Denkbare übereinſtimmt mit dem allgemeinen Cauſalnexus der Dinge und mit dem Verhältniſſe dieſes Cauſalnexus zum Abſoluten. Auch hier bedeutet die Möglichkeit zuerſt vernunftmäßige Denkbarkeit; aber ſie bedeutet noch etwas mehr. Was dieſes Mehr iſt, liegt in den Begriffen des Cauſalnexus und des Abſoluten. Alle relative Wirklichkeit wird durch die Vernunft in die Sphäre der vernunftmäßigen Denkbarkeit hinaufgezogen, indem wir den Grund ſuchen von dem, was iſt. Nennen wir nun Grund im relativen Sinne alles dasjenige, was die Vernunft ſelbſt als Etwas ſetzt, um daraus die Wahrheit eines Urtheils zu erkennen, (vergl. Apodikt. §. 21.), ſo heiße Urſache

ſache Dasjenige, worin eine beſtimmte Wirklichkeit gegründet iſt. Das Seyn-Können iſt es, was auf dieſe Art die Begriffe der Möglichkeit und der Cauſalität vereinigt. Dieſes Seyn-Können nun, das die metaphyſiſche Möglichkeit ſowohl, als die empiriſche, enthält, läßt ſich auf keine andere Art deduciren, als, durch Zurückweiſung auf das Bewußtſeyn des unmittelbaren Zuſammentreffens des Denkens mit dem Daſeyn. Die Vernunft ſelbſt erzeugt alſo den Begriff der Cauſalität zugleich mit der Realbedeutung des Begriffes der Möglichkeit. Indem wir, unmittelbar durch die Vernunft ſelbſt genöthigt, in unſern Gedanken den Grund deſſen, was wir als wahr erkennen, in einer vernunftmäßigen Vorausſetzung ſuchen, denken wir uns auch nothwendig alle relative Wirklichkeit, die mehr als bloßer Gedanke iſt, gegründet in einer andern relativen Wirklichkeit, und alle relative Wirklichkeit gegründet im Abſoluten. Die Erkenntniß des Daſeyns durch die Vernunft iſt alſo die Wurzel des metaphyſiſchen Cauſalitätsbegriffes und des Begriffes der metaphyſiſchen Möglichkeit. Cauſalität und Möglichkeit ſind Realbegriffe, deren objectiven Gehalt nur der bezweifeln kann, wer die Vernunft ſelbſt bezweifelt (§. 27. der Apodiktik).

Glückliches Zusammentreffen des δυνατὸν mit der δύναμις in der griechischen Sprache.

12. Eine Ursache als etwas zum Daseyn Gehörendes nennen wir eine Kraft. Vergebens versuchen wir, in einer vernünftigen Vorstellung die Kraft von dem Wesen der Dinge, oder das Wesen der Dinge von den ihnen inwohnenden Kräften, zu trennen. Aber warum wir beides nicht trennen können, ist eben so unerforschlich, als, warum uns die Vernunft überhaupt durch sich selbst zu gewissen Urtheilen nöthigt, denen wir unbedingt vertrauen müssen, wenn nicht ein grundloses Vorstellungsspiel an die Stelle des Erkennens treten soll, wie die Apodiktik gelehrt hat. Unbegreiflich bleibt auch, wie die Kraft dem Daseyn inwohnt; denn nur unter der Voraussetzung, daß allem Daseyn eine Kraft inwohnt, können wir begreifen, daß überhaupt etwas geschieht oder sich ereignet. Wir begreifen und erkennen eben deßwegen das Werden auch nur in dem Daseyn und mit dem Daseyn. Mit der Reihe von Veränderungen, die aus dem Daseyn hervorgehen, und die wir als Wirkungen der dem Daseyn inwohnenden Kräfte denken müssen, offenbart das Daseyn überhaupt sich selbst (§. 25. der Apodiktik), und mit dem Daseyn selbst offenbaren sich die Kräfte,

die

die wir unbezweifelbar erkennen. Aber eben deßwegen erkennen wir auch nirgends eine Kraft als etwas an ſich. Nur in den Verhältniſſen, in welchen das Daſeyn ſich ſelbſt offenbart, erkennen wir wirkliche Kräfte. So erkennen wir mit dem objectiven Daſeyn der Dinge die Kräfte der Natur, und mit dem ſubjectiven Daſeyn unſrer ſelbſt die Kräfte unſrer ſelbſt, die wir Seelenkräfte nennen. Nun iſt aber immer die Subjectivität ſelbſt nur unter Vorausſetzung der Objectivität da (Apodikt. §. 28.). Alſo erkennen wir weder irgend eine Naturkraft an ſich, noch irgend eine Seelenkraft an ſich. Wir erkennen überall, wo von Naturkräften, oder von Seelenkräften, die Rede iſt, nichts weiter, als, wie alle relative Cauſalität auf eine unbegreifliche Art ſich verliert in dem Erkennen des Daſeyns überhaupt. Trennen wir aber die Urſache, als etwas bloß Gedachtes, vom Erkennen des Daſeyns, ſo wird die auf dieſe Art iſolirte Urſache zum bloß ſubjectiven Grunde, durch den wir dann allerdings nichts weiter erkennen, als etwas Nothwendiges in der Vorausſetzung, um etwas Anderes daraus zu erklären.

Kritik des ariſtoteliſchen Unterſchieds zwiſchen dem Daſeyn κατὰ δύναμιν (potentia) und dem κατ' ἐνέργειαν (actu).

13. Vom Verhältniſſe der Cauſalität zum Abſoluten, zur Natur, und zur Freiheit, wird in den folgenden Capiteln die Rede ſeyn. Zur Aufklärung des Begriffes der Cauſalität überhaupt gehört noch die Bemerkung, daß die Wirkung gedacht werden darf als außer der Urſache vorhanden, ſoweit es überhaupt zuläſſig iſt, ein Wirkliches von dem andern in der Vorſtellung zu trennen. Wie weit aber dieſe Trennung zuläſſig iſt, kann erſt die Folge lehren, wann wir das Verhältniß des relativen Daſeyns zum abſoluten näher kennen gelernt haben werden. Unterdeſſen haben wir ſchon die Wirklichkeit überhaupt als den Inbegriff alles deſſen kennen gelernt, was zum Daſeyn gehört, oder eine Folge des Daſeyns iſt. Eine andere Erklärung des Begriffes der Wirklichkeit läßt ſich nicht geben. Wer die Wirklichkeit, als ſolche, für etwas bloß Gedachtes erklärt, hat Mühe, nur einigermaßen begreiflich zu machen, was er redet. Das Daſeyn ſelbſt wird ein wirkliches genannt, um es durch dieſe Bezeichnung zu unterſcheiden vom bloßen Begriffe des Daſeyns. Aber auch der bloße Begriff, als etwas zu unſerm geiſtigen Daſeyn Gehörendes, hat ſeine logiſche Wirklichkeit, wie Alles ſeine Wirklichkeit hat, was unbezweifelbar zu irgend einem Daſeyn gehört, oder eine Folge des wirklichen Daſeyns iſt.

Das

Das Wirkliche oder Reale ſteht dem Idealen entgegen, wenn das Ideale in der älteren Bedeutung des Worts als etwas nur in der Vorſtellung Vorhandenes geſetzt wird. Aber das Ideale ſelbſt iſt das Wirkliche, ſofern das abſolute Daſeyn durch die reine Vernunftidee erkannt wird. Alle Wirklichkeit aber muß, wie alles Daſeyn, gedacht werden als gegründet im Abſoluten, das deßwegen das Ur-Wirkliche heißt. Denken wir uns alſo das Verhältniß der relativen Wirklichkeit zur abſoluten durch den Begriff der Cauſalität (§. 9–12.), ſo heißt das Abſolute die erſte Urſache d. i. diejenige Urſache, ohne deren Vorausſetzung überall vernünftigerweiſe keine Urſachen gedacht werden können.

Kritik der Kantiſchen Kategorie der Wirklichkeit.

14. Durch die Beziehung des Möglichen auf das Wirkliche nach Geſetzen der Cauſalität erkennen wir das Nothwendige im philoſophiſchen Sinne. Nothwendig im empiriſchen Sinne heißt bekanntlich, was nicht zu ändern iſt, oder, was der Menſch, gern oder ungern, ſich gefallen laſſen muß, wenn die Kräfte, die er zur Erreichung eines gewiſſen Zweckes ſeinem Willen unterwerfen kann, ihm den Dienſt verſagen. Dieſe

empi-

empiriſche Nothwendigkeit wird mehr gefühlt, als erkannt. Das Nothwendige im philoſophiſchen Sinne iſt der feſte Punkt, an den die Vernunft alle Urtheile anzuknüpfen ſucht, durch die ſich die Wiſſenſchaft unterſcheiden ſoll von der bloßen Meinung. Eine ſolche Nothwendigkeit erkennt die Vernunft ſchon in der allgemeinen Bedingung der Möglichkeit des Erkennens. Alles menſchliche Erkennen iſt bedingt und beſtimmt durch die äußere und innere Form des Erkennens (Apodikt. §. 29.). Was dieſer Form nicht gemäß iſt, iſt nicht erkennbar. Auf dieſe Form gründet ſich die formelle Nothwendigkeit der Urtheile, die ſich aus dem Bewußtſeyn der höchſten Geſetze des menſchlichen Erkennens entwickeln. Zu dieſen Geſetzen gehören auch die logiſchen Denkgeſetze. oder Bedingungen der Möglichkeit einer Uebereinſtimmung unſrer Gedanken unter einander. Niemand bezweifelt deßwegen die formelle Nothwendigkeit der Logik und der Mathematik; denn wer eine logiſche, oder mathematiſche Wahrheit bezweifeln wollte, müßte diejenigen Geſetze ſeines eigenen Denkens und Erkennens bezweifeln, ohne deren Vorausſetzung nicht einmal die Möglichkeit einer logiſchen, oder mathematiſchen Wahrheit übrig bleibt. Aber mit dieſer, in der Form des Erkennens gegründeten Nothwendigkeit erkennt die Vernunft kein

Daſeyn. Durch die Beziehung auf das Daſeyn unterſcheidet ſich die metaphyſiſche Nothwendigkeit von der logiſchen und mathematiſchen. Durch den Satz des Daſeyns ſelbſt (§. 4.) wird die reelle, im Daſeyn ſelbſt enthaltene Nothwendigkeit geſetzt, nach welcher überall nur unter der Bedingung etwas als möglich, oder wirklich, gedacht werden kann, wenn irgend ein Seyn, das dem Werden zum Grunde liegt, unbedingt als nothwendig gedacht wird.

Kritik der Kantiſchen Kategorie der Nothwendigkeit.

15. Nur durch unmittelbares Bewußtſeyn der Idee des Abſoluten erkennen wir das Nothwendige im metaphyſiſchen Sinne. Darum iſt es auch eitle Mühe, die wahre Bedeutung dieſes Begriffs der reellen Nothwendigkeit auf eine andere Art deduciren zu wollen, als, durch Zurückweiſung auf das unmittelbare Bewußtſeyn. Denn ſonſt dürften wir ja auch fragen, warum denn irgend ein Daſeyn als unbedingt nothwendig geſetzt werden ſoll; und mit dieſer Frage hebt das Erkennen, ſofern es in der Vernunft gegründet iſt, ſich ſelbſt auf, weil das Abſolute, das mit dem Unbedingt-Nothwendigen Eins und Daſſelbe iſt, auch der letzte Erkenntnißgrund, alſo das letzte Darum

für

für jedes Warum iſt. Die Vernunft ſpricht hier ihr unbedingtes So iſt es auf eine ſolche Art aus, daß ſie eben in dem Unbegreiflichen den Anfangspunkt alles Begreifens erkennt. Durch ſich ſelbſt iſt das Unbedingt-Nothwendige als einerlei mit dem Unbedingt-Wirklichen vor der Vernunft ſo gewiß, als die Vernunft ſich ſelbſt nicht bezweifeln kann. Alle Nothwendigkeit der Cauſalverhältniſſe hängt am Abſoluten. Eben deßwegen iſt alles nothwendig, was der Cauſalnexus der Dinge mit ſich bringt. Aber auch nur ſo weit, als ſich ein Cauſalnexus unter den Dingen verfolgen läßt, iſt eine Unterſcheidung des Nothwendigen von dem Möglichen und Wirklichen möglich. Im Abſoluten ſelbſt iſt das Mögliche mit dem Wirklichen und Nothwendigen Eins und Daſſelbe. Daraus folgt weiter, daß die Metaphyſik, als höchſte Wiſſenſchaft, deren Wurzel die Idee des Abſoluten iſt, das Räthſel des Daſeyns überhaupt auf keine andere Art löſen kann, als, indem ſie die Verhältniſſe alles Daſeyns zum ſchlechthin Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen nachweiſet. In Cauſalverhältniſſen aber muß ſich nachweiſen laſſen, wie ſich das relative Daſeyn zum abſoluten verhält. Alles Daſeyn heißt endlich, ſofern es durch den allgemeinen Cauſalnexus der Dinge bedingt und beſchränkt

ſchränkt iſt. Das Abſolute, als Grund der Möglichkeit aller Cauſalverhältniſſe, alſo als auf keine Art beſchränkt durch ein Cauſalverhältniß, heißt das Unendliche. Das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen iſt überhaupt der beſtimmtere Gegenſtand der Metaphyſik.

Zweites Capitel.

Vom Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen.

16. Ob das Abſolute oder Unendliche als ſolches und alſo an ſich erkannt werde, darf kaum noch ein Mal gefragt werden. Denn ohne dieſes An ſich iſt das Abſolute nicht denkbar. Eben darum offenbart es ſich ſelbſt als Urgrund aller Wirklichkeit oder als das Weſen der Weſen (§. 5.); und eben deßwegen kann einem Dinge überhaupt nur in ſo fern ein wahres Daſeyn (§. 4.) zugeſprochen werden, als es gegründet iſt im Abſoluten. Aber wie kann denn nun, außer dem Abſoluten ſelbſt, irgend etwas in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt ſeyn? Und wenn nichts außer dem Abſoluten in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt,

iſt, wo bleibt das relative Weſen der Dinge? Dieſe Fragen nöthigen uns, zurückzukehren zur reinen Vernunftidee des Abſoluten ſelbſt, damit wir mit der ganzen Kraft unſers Geiſtes uns bewußt werden, wie ſich auf dieſe Idee die metaphyſiſchen Erkenntnißbegriffe beziehen. Da das Abſolute unmittelbar durch die Vernunft ſich unſerm Geiſte offenbart, erkennen wir es als erhaben über alle ſinnlichen Vorſtellungen, und folglich durchaus ohne empiriſche Prädicate. Indem wir dem Abſoluten alle empiriſchen Prädicate abſprechen, erkennen wir es zwar in Beziehung auf die ſinnlich erkennbaren Dinge nur negativ. Aber dieſe negative Erkenntniß ſichert uns doch ſchon vor Irrthümern, von denen ſich der menſchliche Geiſt oft genug hat bethören laſſen, wenn er, den Sinnen mehr trauend, als der Vernunft, das Abſolute verkannte. Wer alſo die Natur, wie ſie vor unſern Sinnen daliegt, für das Abſolute hält, und dieſer Vorſtellung gemäß von einer ewigen Natur ſpricht, die er ſich als die Urmutter der Dinge denkt, hat ſchon ſeine Vernunft der Sinnlichkeit aufgeopfert. Von den kühneren Hypotheſen, durch die man den Begriff der Natur über die Schranken der Sinnlichkeit hinausrückt, um das Abſolute in ihr aufzufinden, iſt hier noch nicht die Rede. Aber diejenige Erkenntniß der

Mate-

Materie und der Körperwelt, die wir den Sinnen verdanken, auf das Abſolute anwenden, iſt eben ſo widerſinnig, als, das Weſen der Dinge für eine Zahl, oder für einen mathematiſchen Punkt anſehen.

Uralte Bemühungen des forſchenden Verſtandes, das Abſolute herabzuziehen in die Sphäre der Sinnlichkeit. Kosmophyſik der ioniſchen und andrer griechiſchen Naturphiloſophen, die dem Abſoluten eine wäſſrige, oder feurige, oder luftartige Natur andichteten.

17. Im Gegenſatze mit der Ausdehnung der ſinnlich erkennbaren Dinge oder Körper offenbart ſich das Abſolute als einfach. Aber man hüte ſich, dieſe Einfachheit dadurch in ihrer Weſenheit begreifen zu wollen, daß man ſie von der ſinnlich erkennbaren Ausdehnung unterſcheidet. Einfach im Gegenſatze mit dem Ausgedehnten iſt auch unſre vernünftige Ichheit, und in der Ichheit der Gedanke. Das Abſolute ſcheint alſo auch geradezu gedacht werden zu müſſen als ein Vernunftweſen. Auf dieſe Art wäre der Anfang der wahren Religionsphiloſophie leicht gefunden. Aber wer ſagt uns denn, daß das Abſolute in ſeiner unendlichen Weſenheit nicht auf eine ganz andere Art einfach ſeyn kann, als unſre Ichheit? Ehe wir berechtigt ſind, das Abſolute für ein Ver-

nunftweſen zu erklären, müſſen wir unſre Forſchungen noch viel weiter fortgeſetzt haben. Die Einfachheit, in welcher das Abſolute ſich ſelbſt uns offenbart, entzieht ſich aller logiſchen Analyſe eben dadurch, daß ſie reine Einfachheit iſt.

Wie die Metaphyſik in neueren Zeiten dadurch verwirrt worden, daß chriſtliche Philoſophen das Abſolute geradezu als Gott ſetzten.

18. Die Einfachheit, in der das Abſolute ſich offenbart, iſt der Zuſammenſetzung eben ſo entgegengeſetzt, als der Ausdehnung. Alle Zuſammenſetzung ſetzt Beſtandtheile des Dinges voraus, das wir ein zuſammengeſetztes nennen. Ein zuſammengeſetztes Weſen der Dinge widerſpricht in ſo fern ſich ſelbſt, als, dem höchſten Satze des Daſeyns (§. 4. 5.) gemäß, nur dasjenige wahrhaft iſt, was als ein Weſen etwas in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt. Gleichwohl darf dynamiſche Zuſammenſetzung als Bedingung der Möglichkeit eines relativen Daſeyns gedacht werden, wenn wir annehmen, daß eine beſtimmte Art des relativen Daſeyns nur unter der Bedingung zuſammenwirkender Kräfte (§. 11.) möglich iſt, die nicht alle dem beſtimmten Daſeyn ſelbſt inwohnen. Auf dieſe Art offenbart ſich unverkennbar das relative Daſeyn unſrer Selbſt in der Abhängigkeit der

Sub-

Subjectivität von objectiven Naturkräften. Aber ein relatives Wesen setzt auch voraus, daß etwas nur in gewisser Hinsicht, also unter Beschränkungen, etwas in sich selbst und durch sich selbst ist. Diese Art des Daseyns ist durchaus das Gegentheil des Absoluten. Die Idee des Absoluten schließt alle und jede Zusammensetzung, auch wenn der Begriff noch so sehr verfeinert wird, schlechthin aus. Daraus folgt schon hier, daß man sich selbst widerspricht, wenn man die Welt als ein Ganzes, das aus Dingen, als seinen Theilen, besteht, d. h. zusammengesetzt ist, an die Stelle des Absoluten zu setzen versucht.

Erinnerung an die alten kosmophysikalischen Theorien der Elemente. — Erste Andeutung der Räthsel, die in der Idee der Welt liegen.

19. Die Einfachheit des Absoluten ist aber auch das Gegentheil aller Mannigfaltigkeit. Wir erkennen unmittelbar keine andre Mannigfaltigkeit, als die wahrgenommene in der unmittelbaren Vereinigung der Vernunft mit dem Wahrnehmungsvermögen. (S. die Apodiktik). Alle Mannigfaltigkeit der Begriffe oder Verstandesvorstellungen gründet sich, wie die logische Apodiktik bewiesen hat, auf die Mannigfaltigkeit ihrer Sub-

ſtrate, die ohne innere Wahrnehmung nicht erkennbar ſind. Je höher ſich der Verſtand über das Einzelne erhebt, deſto mehr verſchwindet in der Abſtraction die Mannigfaltigkeit, die den Begriffen zum Grunde liegt. In der reinen oder vollendeten Abſtraction verliert ſich alle Mannigfaltigkeit. Da wird das logiſche Etwas ſelbſt zum *Nichts*, weil das Nichts überhaupt nichts Anderes *iſt*, *als* jenes logiſche Vacuum, das der Verſtand erzeugt, wo wir von allen Subſtraten der Begriffe abſtrahiren. Aber gerade auf dieſer äußerſten Höhe der Abſtraction, wo alle Mannigfaltigkeit verſchwindet und das logiſche Nichts anhebt, nur nicht *durch* die Abſtraction, als ſolche, offenbart ſich dem denkenden Geiſte das Abſolute als das Weſen der Weſen. Indem nun dieſe Urweſenheit als das Gegentheil alles ſinnlich-erkennbaren Daſeyns und ohne alle Mannigfaltigkeit ſich offenbart, iſt es für den Verſtand nicht nur einfach, ſondern ſchlechthin *Eins*; denn ſo, wie keine Mannigfaltigkeit gedacht werden kann ohne Vielheit, iſt auch keine reelle Vielheit denkbar in einer Einfachheit, die jede innere Verſchiedenheit ausſchließt. Nur das *Verhältniß* des Vielen zum Einen iſt in dieſer Hinſicht erkennbar, ſo weit es ſich ſelbſt offenbart. Aber daß alles Mannigfaltige *im* Abſoluten Eins ſey, iſt eine metaphyſiſche *Hypotheſe*, zu der

die

die unmittelbare Erkenntniß des Abſoluten uns keineswegs durch ſich ſelbſt beſtimmt.

Analyſe des eleatiſchen Skepticismus als eines unvollendeten Pantheismus.

20. Da die Erkenntniß des Abſoluten durch die reine Idee alle Mannigfaltigkeit ausſchließt, ſo geht ſie leicht in eine transcendentale Selbſttäuſchung über, wenn man ſich einer Hypotheſe zu Gefallen einbildet, durch innere Anſchauung zu erkennen, im Abſoluten ſey Alles Eins und Daſſelbe. Einerleiheit iſt allerdings das logiſche Ziel des Denkens. Dieſes Ziel aber iſt, wie die logiſche Apodiktik ausführlich gelehrt hat (Apodikt. §. 9.), in der Anwendung der Denkgeſetze auf eine wirkliche Mannigfaltigkeit unerreichbar. Denn die relative Einerleiheit, bei welcher alles discurſive Erkennen ſtehen bleiben muß, iſt nichts weiter als Aehnlichkeit. Aber die Einheit, in der das Abſolute ſich offenbart, ſcheint als abſolute Einerleiheit beurtheilt werden zu müſſen, weil auf derſelben äußerſten Höhe der Abſtraction, wo das Abſolute ſich offenbart, (§. 19.) die Einerleiheit als das logiſche Ziel des Denkens erkannt wird. Wenn wir uns nun hypothetiſch vorſtellen, die metaphyſiſche Einheit des Abſoluten zu begreifen durch den logiſchen Begriff der

Einerleiheit, ſo ſcheint die Meinung, Alles ſey im Abſoluten Einerlei, ſogar logiſch begründet, obgleich ſie der Logik ſelbſt widerſtreitet. Wenn dann eine kühne Einbildungskraft ſich dieſer heuriſtiſchen Meinung bemächtigt, ſo entſteht die bekannte Schwärmerei, in der man ſich einbildet, eine Einheit und Einerleiheit alles Endlichen im Unendlichen wahrhaft anzuſchauen. Aber ein ungetrübter Verſtand begreift leicht, daß der rein logiſche Begriff der Einerleiheit mit der metaphyſiſchen Einheit des Abſoluten gar nichts gemein hat. Das Abſolute ſelbſt offenbart ſich durch die reine Idee durchaus nicht als Einerleiheit des Vielen und Mannigfaltigen im Einen und Einfachen. Es offenbart ſich als das Gegentheil aller Vielheit und Mannigfaltigkeit, und als letzter Grund derſelben, ſofern dieſe Vielheit und Mannigfaltigkeit zum relativen Daſeyn gehört, das in dem Abſoluten, dem Grunde aller Gründe, gegründet iſt. Jene Anſchauung, durch die man erkennen ſoll, im Abſoluten ſey Alles Eins und Einerlei, iſt ein Hirngeſpinnſt excentriſcher Köpfe.

Vergleichung dieſer Wahrheiten mit den Grundlehren des neuen naturphiloſophiſchen Pantheismus.

21. Die Selbsttäuschung, ohne die man sich nicht vorstellen kann, im Absoluten sey Alles Einerlei, wird fortgesetzt, wenn man den ursprünglichen Gegensatz der Subjectivität und Objectivität ergründet zu haben sich einbildet, indem man sich vorstellt, auch dieser Gegensatz werde aufgehoben durch Anschauung des Alls in Einem. Ohne allen Zweifel erhebt sich die Vernunft durch die Idee des Absoluten über den Gegensatz der Subjectivität und Objectivität, weil in diesem Gegensatze Alles relativ ist. Aber indem die Vernunft durch die reine Idee des Absoluten über diesen Gegensatz sich erhebt, ist sie weit davon entfernt, ihn zu vernichten. In der wirklichen Anschauung des Absoluten (§. 6.), d. h. im unmittelbaren Erkennen des Absoluten durch die Vernunftidee, offenbart sich das Absolute in keinem Betrachte als Einerleiheit oder sogenannte Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. Dadurch, daß Gegensätze in der Vorstellung aufgehoben werden, wird noch lange nichts Absolutes erkannt. Das sogenannte Indifferenziren ist nichts weiter als ein logischer Reflexionsproceß. Wäre das unmittelbare Erkennen des Absoluten nichts weiter, als dieß, so wäre das Absolute nicht das ewige Urwesen, das über alle Gegensätze der relativen Realität erhaben ist. Ist aber das

Absolute wirklich über alle diese Gegensätze erhaben, wie es sich durch die reine Idee offenbart, so ist es ganz etwas Anderes, als Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. Die ungeheure Selbsttäuschung, in der man sich einbildet, man schaue das Absolute an, indem man das Objective in der Vorstellung mit dem Subjectiven indifferenzirt, kann nur durch eine künstliche Ueberspannung der Phantasie hervorgebracht werden, indem man, einer metaphysischen Hypothese zu Gefallen, sich so lange vorstellt, man schaue das Absolute als Indifferenz der Subjectivität und Objectivität an, bis man in einer Art von Verzuckung es glaubt.

Fortgesetzte Kritik der Grundlehren des neuen naturphilosophischen Pantheismus.

22. Die Selbsttäuschung, in der man sich einbildet, anzuschauen, das Absolute sey eine Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, erreicht ihren Gipfel, und geht in eine radicale Verwirrung aller philosophischen Elementarbegriffe über, wenn man das Objective allein als das Reelle, das Subjective als das Ideelle betrachtet, dann weiter das Reelle als Natur dem Ideellen als dem Geiste entgegensetzt, und endlich Alles, was überhaupt Geist genannt wird, nämlich die Summe alles Denkens und Empfindens, der Vernunft

kunſt gleich ſetzt. Durch ein ſolches Vernichten der urſprünglichen Verſchiedenheit der philoſophiſchen Elementarbegriffe gelangt man allerdings zu Lehrſätzen, wie die folgenden: "Das Abſolute iſt Indifferenz des Reellen und Ideellen; es iſt Indifferenz des Geiſtes und der Natur; es iſt Indifferenz der Vernunft und der Natur." Aber dieſes kunſtreiche Indifferenziren alles deſſen, was urſprünglich verſchieden iſt, reißt nicht nur die Metaphyſik aus ihrer Wurzel; es vernichtet auch von Grund aus alle geſunde Philoſophie, weil es uns nöthigt, am Ende die Vernunft ſelbſt mit der Unvernunft zu indifferenziren. Denn indem die Vernunft im Menſchen ſich ſelbſt erkennt, unterſcheidet ſie ſich von der Natur der Dinge. Sie kennt ſich ſelbſt nicht ohne das Bewußtſeyn, durch das ſie ſich auch von den übrigen Kräften der Subjectivität eben ſo beſtimmt, als von der Natur, unterſcheidet. Eine Vernunft, die mit der Subjectivität überhaupt einerlei ſeyn, und zugleich ohne Bewußtſeyn ſich ſelbſt mit der Natur indifferenziren ſoll, iſt eine erdichtete Vernunft, ein Hirngeſpinnſt, das nur einer Hypotheſe aus der Noth hilft. Alles Denken iſt ein Unterſcheiden; alles Erkennen durch Vernunft iſt ein Unterſcheiden. So lange im menſchlichen Geiſte nicht erkünſtelte Ecſtaſen die Stelle der Vernunft einneh-

men, unterſcheidet die Vernunft auch ſich ſelbſt von den übrigen Functionen der Subjectivität. Sie unterſcheidet das Vernünftige von dem Geiſtigen überhaupt, weil der Begriff des Geiſtigen überhaupt alles umfaßt, was zur Subjectivität gehört. Das Verhältniß der denkenden Subjectivität zur Natur erwartet ſeine beſondere Aufklärung. Das Geiſtige überhaupt iſt ferner nicht ſchlechthin das Ideelle, man bezeichne mit dieſem Worte entweder, nach dem älteren Sprachgebrauche, dasjenige, was nur in der Vorſtellung wirklich iſt, oder, der neueren Terminologie gemäß, das Gedachte, das erhaben iſt über alle ſinnliche Wirklichkeit. Das Reelle aber, d. h. das Wirkliche, das mehr als Vorſtellung iſt, offenbart ſich ſelbſt, wie die Apodiktik gelehrt hat, relativ in dem Gegenſatze der Subjectivität und Objectivität. Daher die Urtheile: Ich bin; und etwas ſinnlich Erkennbares iſt außer mir. Das Reelle im höheren Sinne, d. h. das Abſolute, offenbart ſich ſelbſt als erſte Bedingung der Möglichkeit alles relativen Daſeyns, aber durchaus nicht als Indifferenz des ſubjectiven Daſeyns und des empiriſch objectiven.

Ueber die Machtſprüche, zu denen die metaphyſiſchen Identitätslehrer ihre letzte Zuflucht nehmen, indem ſie, einer metaphyſiſchen Hypotheſe zu Gefal-

Gefallen, Allem trotzen, was bis dahin unter den Menschen Vernunft geheißen hat.

23. Die Selbsttäuschung, welcher der schwärmende Verstand sich ergiebt, wenn man sich einbildet, durch Anschauung des Absoluten zu erkennen, das Absolute sey Indifferenz alles Relativen und also Eins in Allem (§. 19–22.), würde im menschlichen Geiste ohne völlige Zerrüttung des Bewußtseyns nicht entstehen können, wenn nicht auch die wahre Anschauung des Absoluten d. i. die Erkenntniß desselben durch die reine Idee in den innersten Tiefen des Bewußtseyns begleitet wäre von einem Gefühle (vergl. §. 36 und 37. der Apodiktik), das aus der Vernunft entspringt, indem der reine Gedanke in innere Wahrnehmung übergeht. Dieses Gefühl, eine psychologische Wirkung der reinen Erkenntniß des Absoluten, übt eine solche Gewalt über den menschlichen Geist aus, daß es durch seine Intensität leicht das Bewußtseyn selbst verdunkelt. In dem auf diese Art verdunkelten Bewußtseyn kann der Speculant, dessen Verstand und Einbildungskraft mit übersinnlichen Dingen beschäftigt sind, nicht nur leicht sich einbilden, daß sein Geist durch eine höhere Potenz des Erkennens über das Bewußtseyn sich erhebe; auch jede Hypothese, die sich als ein Erklärungsgrund darbietet,

ret, das Unbegreifliche begreiflich zu machen, erhält in dem auf dieſe Art geſtörten Geiſte leicht die Kraft eines wirklichen Erkenntnißgrundes (vergl. §. 44. der Apodiktik). So entſpringt der metaphyſiſche Myſticismus, der mit dem religiöſen verwandt iſt. Das Gefühl des Myſtikers iſt die von ihm ſo genannte Anſchauung des Abſoluten. Jenachdem nun die Einbildungskraft bald dieſe, bald jene vorherrſchenden Vorſtellungen in das myſtiſche Gefühl hineinſpielt, bildet der Myſtiker ſich ein, bald Dieſes, bald Jenes, im Abſoluten anzuſchauen. Aber wenn man auch dieſe Geiſtesverirrung für das erkannt hat, was ſie iſt, wird dadurch das Dunkel nicht aufgehoben, das in der wirklichen Erkenntniß des Abſoluten vor dem forſchenden Verſtande immer zurückbleibt. Das unmittelbare Erkennen des Abſoluten ſelbſt iſt myſtiſch, erſtens inſofern, als ſchlechthin unbegreiflich iſt, wie das Abſolute an ſich, alſo verſchieden von der Idee, durch die Idee ſich uns als das Ur-Wirkliche offenbart (vergl. Apodiktik §. 34. 35.), und zweitens auch inſofern, als wir die An-ſich-heit des Abſoluten nicht begreifen (§. 16.), die wir doch begreifen müßten, um erklären zu können, wie ein endliches Daſeyn im Verhältniſſe zum Unendlichen, und wie eine Mehrheit und Mannigfaltigkeit von Weſen, die nicht mit dem Abſoluten Eins ſind,

neben

neben dem Abſoluten beſtehen kann, das ſchlechthin Eins (§. 19.) und die ewige Urſache alles endlichen Daſeyns iſt. Um ſo ſorgfältiger müſſen wir dasjenige, was wir vom Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen erkennen, durch richtige Verknüpfung der ontologiſchen Elementarbegriffe (§. 4–15.) von aller myſtiſchen Schwärmerei abgeſondert halten.

Erinnerung an die allgemeine Geſchichte des Myſticismus.

24. Durch die Entwickelung des Begriffs, der aus der reinen Idee des Abſoluten entſpringt, trennt ſich in Cauſalverhältniſſen (§. 24.) das Werden der Dinge von dem wahren Seyn oder metaphyſiſchen Daſeyn auf eine Art, die den metaphyſiſchen Satz des Daſeyns (§. 4.) in der ganzen Fülle ſeines Inhalts zurückruft. Schon oben (§. 16.) mußten wir fragen: wo denn das Weſen der relativ exiſtirenden Dinge bleibt, wenn nichts außer dem Abſoluten ganz und gar in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt iſt? Wir denken zwar nothwendig das Abſolute als die letzte Urſache alles relativen Daſeyns; aber eben deßwegen können wir auch, dem Satze des Daſeyns gemäß, alles relative Daſeyn nur inſofern für ein wahres anerkennen, als es gegründet iſt im Abſolu-

soluten. Ist nun dieß das Wesen der Dinge, daß ihr relatives Daseyn im Absoluten gegründet ist; so existirt alles Relative auch nur im Absoluten; und existirt es nur im Absoluten, so ist es, als etwas von dem Absoluten Unabhängiges gedacht, ein wesenloses Ding oder im metaphysischen Sinne ein Nichts. Alles relative Daseyn, das geistige wie das materielle, scheint im Verhältnisse zum Absoluten, also metaphysisch oder im Grunde der Wahrheit, kein wahres Daseyn genannt werden zu müssen. Dasjenige Daseyn also, das sich im Gegensatze der Subjectivität und der sinnlich erkennbaren Objectivität offenbart (S. die Apodiktik), wäre dann nur in empirischer Hinsicht ein Daseyn zu nennen. Metaphysisch betrachtet, scheint also alles wahre Daseyn nur ein einziges zu seyn, nehmlich das Absolute selbst; und alles relative Daseyn scheint nur als Modification des Absoluten gedacht werden zu müssen. Dieser Vorstellungsart gemäß würde denn das Absolute nur als die immanente Ursache alles relativen Daseyns erkannt, nämlich insofern, als es, von Ewigkeit zu Ewigkeit in sich selbst thätig, sich selbst modificirte. Der Wechsel dieser Modificationen im Absoluten wäre dann das Werden in der Natur und im Innern des denkenden Ich, das sich doch selbst ein Daseyn zuspricht. Sollen wir es

nun

nun bewenden lassen bei dieser Vorstellungsart, die sich dem forschenden Verstande als unwiderlegbar aufzudringen scheint?

Ontologische Grundlehre des Spinozismus.

25. Vergebens sucht der forschende Verstand durch eine metaphysische Hypothese das Verhältniß des endlichen und gewordenen Daseyns zum unendlichen und ewigen zu erklären. Wollen wir uns die Entstehung des Endlichen aus dem Unendlichen als eine Ausströmung oder Emanation der ewigen Wesenheit denken, so gewinnen wir zwar ein Bild für die Sache, aber durch dieses Bild keinen neuen Begriff, der die Sache deutlicher machte. Der christliche Begriff der Schöpfung, der das Absolute schon als Gottheit voraussetzt, geht uns hier noch nichts an. Bleiben wir bei dem Begriffe vom Absoluten überhaupt stehen, ohne uns das Absolute schon als Gottheit zu denken, so ist jene Vorstellungsart, nach welcher alles Daseyn als ein einziges gedacht wird, nur dadurch zu widerlegen, daß wir die Unbegreiflichkeit des Werdens überhaupt im metaphysischen Sinne begreifen. Aber diese Unbegreiflichkeit, welche der Vorwitz der Speculanten nicht anerkennen will, liegt auch schon im Satze des Daseyns. Unbegreiflich im metaphysischen Sinne ist

alles

alles Werden überhaupt, weil ſich im Abſoluten ſelbſt kein Werden offenbart; das Werden der Zuſtände aber, die wir in der Natur außer uns und in uns ſelbſt wahrnehmen, jenes relative Daſeyn und Weſen außer uns und in uns vorausſetzt, das ſich, wie die Apodiktik gelehrt hat, vernünftigerweiſe eben ſo wenig bezweifeln läßt, wie die Wirklichkeit des Abſoluten. Geben wir um der Idee des Abſoluten willen den Glauben an dieſes relative Daſeyn auf, ſo zerſtören wir einen der Anfangspunkte unſers Erkennens durch den andern. Beharren wir aber, wie es der natürliche Menſchenverſtand zu allen Zeiten that, bei dem Glauben an die Vernunft (§. 27. der Apodiktik) in jeder ſeiner urſprünglichen Richtungen, alſo auch bei dem Glauben an das relative Daſeyn; und denken wir uns gleichwohl, wie es die Metaphyſik verlangt, das relative Daſeyn nur inſofern als ein wahres, als es nicht ohne Weſenheit iſt; ſo erkennen wir zwar, daß dieſe relative Weſenheit nichts anderes ſeyn kann, als eine Wirkung des Abſoluten, das die ewige Urſache des endlichen Daſeyns iſt. Aber wie eine relative Weſenheit Wirkung einer abſoluten Urſache ſeyn kann, ergründet kein menſchlicher Verſtand. Darum verſtummt die Philoſophie, die weder durch Schwärmerei, noch durch Sophis-

phismen, ſich blenden läßt, die ſich ſelbſt verſteht, vor dem Wunder des Daſeyns.

Abenteuerliche Hypotheſe von einer Selbſtzerſpaltung des Abſoluten und einem dadurch bewirkten metaphyſiſchen Dualismus.

26. Die Gründe, warum die Vernunft das relative Daſeyn weder aufheben, noch es aus dem Abſoluten erklären kann, knüpfen ſich in der fortgeſetzten Analyſe deſſen, was wir überhaupt vom Weſen der Dinge begreifen, in folgerechter Ordnung an die drei Begriffe von der Natur, der Seele, und der Gottheit an. Denn indem wir das relative Daſeyn von der objectiven Seite erkennen (Apodikt. §. 25.), bildet ſich im Verſtande der Begriff von der Natur, nämlich in der engeren oder objectiven Bedeutung des Worts. Wir umfaſſen mit dieſem Begriffe das allgemeine Werden der Dinge außer uns, und die Summe der Kräfte, durch deren Beziehung auf einander Eins aus dem Andern im Wechſel der Dinge außer uns entſteht. Wir ſehen auch unſer eigenes Daſeyn als zur Natur gehörend in ſo fern an, als auch unſre Subjectivität durch ihre Verknüpfung mit der ſinnlich erkennbaren Objectivität verflochten iſt in den allgemeinen Cauſalnexus des Entſtehens und Vergehens der Dinge außer uns. Aber wir können uns über

den Begriff von dieſem Cauſalnexus erheben zur Betrachtung unſrer Subjectivität als einer Seele, deren ſubjectives Daſeyn ſelbſtthätig und in ſich ſelbſt beharrend, obgleich nur als Wirkung des abſoluten Daſeyns, eine Reihe von Zuſtänden durch ſich ſelbſt anfängt und fortſetzt. Ueber dieſen Gegenſatz des ſubjectiven und objectiven Daſeyns erheben wir uns, aber ohne ihn aufzuheben (§. 25.), zur Betrachtung des Abſoluten. Der Begriff vom Abſoluten kann alſo auf keine andre Art weiter erläutert werden, als durch Entwickelung ſeiner urſprünglichen Beziehung auf den höchſten der Gegenſätze, den Gegenſatz des ſubjectiven und objectiven Daſeyns. In dieſer Beziehung entwickelt ſich denn auch der Begriff von der Gottheit. Genau genommen hängen alle dieſe Unterſuchungen ſo zuſammen, daß ſie einander gegenſeitig erläutern. Als Syſtem kann ſich aber die Metaphyſik nicht anders ausbilden, als nach Gegenſätzen. Darum ſchreitet ſie, um die Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen weiter aufzuklären, in der natürlichſten Ordnung der Begriffe von der metaphyſiſchen Anſicht der Natur zur metaphyſiſchen Anſicht der Seele, und von da zur Idee der Gottheit fort. Der Begriff von der Welt, d. i. dem Inbegriffe aller endlichen Dinge, wird uns bei allen dieſen Unterſuchungen begleiten.

Verdienst der Wolfischen Schule um die systematischen Abtheilungen der Metaphysik.

Drittes Capitel.

Von der Natur.

27. Durch die Sinne erhalten wir die erste Kunde von der Natur. Der Begriff der Natur überhaupt scheint deßwegen beim ersten Anblicke nichts zu enthalten, was sich nicht empirisch deduciren ließe. Aber wenn dem so wäre, wie käme es dann, daß der Naturforscher, auch ohne an Metaphysik zu denken, nicht umhin kann, den Begriff, den er sich von der Natur macht, über die Möglichkeit der äußern Erfahrung hinaus zu erweitern? Denn so anmaßend ist noch kein Naturforscher gewesen, zu behaupten, daß die Natur selbst da aufhöre, wo die Möglichkeit der äußern Wahrnehmung vor unsern irdischen Sinnen verschwindet. Allerdings verliert sich da, wo diese Möglichkeit verschwindet, auch die Naturwissenschaft in ein undurchdringliches Dunkel. Aber eben auf dieses Dunkel weiset uns die Erfahrung selbst zurück, wenn wir auch mit Hülfe der Kunst

das Werden der Dinge um uns und ihre ſinnlich erkennbaren Veränderungen nicht weiter verfolgen können. Warum urtheilen wir denn nun, nicht etwa nur muthmaßlich, ſondern apodiktiſch, daß auch hinter dem Vorhange, dem Schleier der Iſis, die Natur in unabläſſiger Thätigkeit waltet? Warum müſſen wir annehmen, daß derjenige Anfang des Werdens, den wir wahrnehmen, nicht der urſprüngliche iſt? daß ein allgemeiner Cauſalnexus das unermeßliche Naturganze bindet? Warum denken wir uns überhaupt die Natur als ein Ganzes in ihren unbekannten Verhältniſſen ſowohl, als in den bekannten?

Natürliche Entſtehung des Naturmyſticismus und der phyſikaliſchen Begeiſterung, die ſich auf das Unerkennbare und doch nicht Uebernatürliche jenſeits der Möglichkeit äußerer Wahrnehmungen bezieht. — Warum eben deßwegen die älteſten Naturſtudien religiös waren.

28. Wer ſich nicht mit oberflächlichen Erklärungen begnügt, der muß bald bemerken, daß es einen philoſophiſchen Begriff der Natur giebt, der ſich von den empiriſchen Naturbegriffen unterſcheidet. Alle empiriſchen Naturbegriffe gründen und beſchränken ſich auf die Erſcheinungen, die in die Sinne fallen. Aber indem die Vernunft uns nöthigt, anzunehmen, daß allen Erſcheinungen ein

Daſeyn

Daſeyn zum Grunde liegt, das da erſcheint (Apodikt. §. 28. 29.), knüpft ſie die empiriſchen Begriffe von der Natur dem Begriffe jenes Daſeyns an. Dadurch erſt erhält der Begriff der Natur ſeine philoſophiſche Haltung. Philoſophiſch denken wir uns die Natur als das allgemeine Werden der Dinge, und als die Summe der Kräfte, durch deren Beziehung auf einander Eins aus dem Andern entſteht, und Alles, oder Einiges, nach einer gewiſſen Dauer vergeht. Die Erſcheinungen, als ſolche, können wir zwar logiſch verknüpfen; aber von Kräften der Erſcheinungen kann vernünftigerweiſe nicht die Rede ſeyn, denn der wahre Begriff der Kraft hängt, wie wir geſtunden haben, unzertrennlich am Begriffe des Daſeyns (§. 12.). Nur unter Vorausſetzung des Daſeyns, das den Naturerſcheinungen zum Grunde liegt, iſt ein Cauſalnexus denkbar, der das Naturganze bildet, und durch dieſen Cauſalnexus bezieht ſich jede Naturveränderung metaphyſiſch auf das Weſen der Dinge, alſo zuletzt auf das Abſolute. Forſchen wir nun aber nach dem letzten Grunde der Kenntniſſe, die wir von dieſem Cauſalnexus haben, ſo zeigt ſich, daß wir zwar unmittelbar durch die Vernunft genöthigt werden, einen ſolchen Nexus im Univerſum anzunehmen, weil der Begriff der Urſache in unzertrennlicher Verbindung mit dem Be-

griffe des Daſeyns aus der Vernunft unmittelbar abſtammt (§. 7–12.), und alles Werden, das ſich in der Natur offenbart, nur unter der Bedingung eines Cauſalnexus gedacht werden kann. Aber tiefer, als bis zu dieſem unmittelbaren Ausſpruche der Vernunft, können wir die Cauſalität überhaupt nicht verfolgen. Wir urtheilen *alſo* nothwendig, daß, *ſo weit* die Natur *reicht*, das Geſetz der Cauſalität als das höchſte Naturgeſetz gedacht werden muß. Aber *wie* weit die Natur reicht, erkennen wir nicht. Wir erkennen folglich auch das Geſetz der Cauſalität nicht in dem Umfange, als ob es in einer Geiſtesthätigkeit, die über die Natur *erhaben* iſt, die *Freiheit* ausſchlöſſe. Wir erkennen überhaupt keinen andern Cauſalnexus in der Natur, als den, der in der *Wahrnehmung* der Naturbegebenheiten mit der Natur ſich ſelbſt offenbart.

Erſte Andeutung des Verhältniſſes der Natur zur *Freiheit*; wovon mehr in dem folgenden Capitel.

29. Da wir nicht erkennen, wie weit die Natur reicht (§. 28.), ſo erkennen wir ſie auch nicht in beſtimmbaren Verhältniſſen als ein *Ganzes*, weder im empiriſchen, noch im metaphyſiſchen Sinne. Gleichwohl müſſen wir ſie uns *inſofern* als ein Ganzes denken, als wir den urſprüng-

ſprünglich mathematiſchen Begriff von einem Ganzen und deſſen Theilen dynamiſch anwenden dürfen auf den Cauſalnexus deſſen, was wir von der Natur erkennen. Ein dynamiſches Ganzes iſt eine Einheit von Kräften, die einander gegenſeitig bedingen und beſchränken. Sofern nun ein natürliches Daſeyn ein endliches oder relatives iſt, iſt es unzertrennlich von einer Zuſammenwirkung von Kräften; und indem die Kräfte zuſammenwirken in einem natürlichen Daſeyn, bedingen und beſchränken ſie einander gegenſeitig in dieſem Daſeyn. Da nun jedes natürliche Daſeyn nur ein relatives, d. h. nur inſofern wirklich iſt, als es bedingt und beſchränkt wird durch ein anderes Daſeyn, ſo muß die Natur gedacht werden als eine dynamiſche Einheit oder Virtualität, obgleich nicht nothwendig als eine ſolche Virtualität, wie das menſchliche Daſeyn iſt, d. h. nicht nothwendig als ein Leben, das auf der dynamiſchen Einheit des Subjectiven und Objectiven beruht. Aber indem wir auf dieſe Art von dem Naturganzen eine philoſophiſche Vorſtellung gewinnen, zu welcher die Erfahrung nicht hinreicht, bleibt doch dieſe nothwendige Vorſtellung durchaus unbeſtimmt. Wir dürfen nicht zweifeln, daß, ſo weit die Natur reicht, jede Naturkraft die andere gegenſeitig bedingt und beſchränkt. Aber wie eine

Naturkraft die andere bedingt und beſchränkt, erkennen wir nur da, wo es in der Erfahrung ſich zeigt, und auch da nur ſo weit, als es ſich zeigt.

Ueber Kant's Bemühen, den nothwendigen Begriff vom Naturganzen logiſch zu deduciren aus einer Kategorie der Wechſelwirkung oder Gemeinſchaft.

30. Alle erkennbaren Naturgeſetze zerfallen in zwei Claſſen. Sie ſind entweder empiriſch, oder tranſcendental. Die empiriſchen Naturgeſetze werden erkannt durch die Wahrnehmung einer conſtanten Gleichförmigkeit im natürlichen Zuſammenhange gewiſſer Ereigniſſe nach Cauſalverhältniſſen. Aber auch die ſorgfältigſte Beobachtung der Natur ſichert uns nicht vor der Möglichkeit, in der Beurtheilung jenes natürlichen Zuſammenhangs etwas als Urſache geſetzt zu haben, was vielleicht nur eine Erſcheinung war, die den natürlichen Proceß des Werdens begleitete. Auch die ausgebreitetſte Erfahrung iſt nicht hinreichend, bei der Beurtheilung des Werdens der Dinge, wo mehrere Kräfte zuſammenwirken, die Haupturſachen, von denen das Daſeyn, oder Nichtſeyn des Dinges abhing, genau zu unterſcheiden von den Nebenurſachen, die nur den Zuſtand des Dinges modifici-

dificiren. Von den nächsten Urſachen ſchließen wir auf die entfernteren; aber auch dieſe Schlüſſe ſind trüglich, weil wir das Naturganze nicht durchſchauen können. Und unausbleiblich verliert ſich jede Reihe von erkennbaren Urſachen in dem undurchdringlichen Dunkel, wo das Abſolute als letzte Urſache erkannt wird, aber auf keine Art ſich zeigt, wie das Abſolute die Urſache alles relativen Daſeyns iſt (§. 24.). Die transcendentalen Naturgeſetze ſind gegründet in der Form des erkennenden Geiſtes (Apodikt. §. 29. 30.), nach welcher für uns keine Natur da iſt, außer ſo fern ſie jener Form gemäß von uns erkannt wird. Dieſe Geſetze betreffen aber unmittelbar nur unſere menſchliche, zum Theil in der Natur ſelbſt gegründete Vorſtellungsart. Sie lehren uns eben ſo wenig, als die empiriſchen Naturgeſetze, wie ſich unſre Vorſtellung von den Dingen zum Weſen der Dinge verhält. Schließen wir nun aus dem ganzen Gebiete phyſikaliſcher Erklärungen mit Recht das Wunderbare und Uebernatürliche aus, ſo erkennen wir doch durch dieſe Ausſchließung weder eine Grenze zwiſchen dem Natürlichen und dem Wunderbaren, noch die Unmöglichkeit des Uebernatürlichen. Das Wunderbare iſt für den Verſtand nichts weiter, als dasjenige, worüber der Menſch ſich wundert, weil er es nicht natürlich erklären

kann. Aber alles Natürliche verliert ſich im Wunderbaren durch ſein Verhältniß zum Abſoluten. Uebernatürlich iſt ſchon die Kraft, durch die ſich der denkende Geiſt über die Natur erhebt, um das Abſolute auch nur zu denken.

Kant's Verdienſte um die Unterſcheidung der tranſcendentalen Naturgeſetze von den empiriſchen.

31. Unzertrennlich vom Begriffe der Natur iſt der Begriff der Materie. Auch dieſer Begriff gehört der Erfahrung an, ſofern wir durch ihn das Wirkliche, das in die Sinne fällt, nur in den Verhältniſſen erkennen, wie es in die Sinne fällt. Aber in dieſen Verhältniſſen iſt das Wirkliche, das in die Sinne fällt, nur Erſcheinung (Apodikt. §. 28. 29.). Läßt ſich nun nicht leugnen, daß jeder wahren Erſcheinung ein objectives Daſeyn zum Grunde liegt, ohne welches die Erſcheinung eine bloße Vorſtellung wäre, ſo erweitert ſich philoſophiſch auch der Begriff der Materie über die ſinnliche Wahrnehmung hinaus. Aber gerade an dieſer, unzählige Mal von dem philoſophirenden Verſtande mißverſtandenen Erweiterung des Begriffs von der Materie offenbart ſich am deutlichſten die Grenze der menſchlichen Einſicht. Lange genug hat ſich die Philoſophie mit einem materiellen Daſeyn beſchäftigt. Man hat kein Bedenken getra-

tragen, den Begriff der Materie ſo zu hypoſtaſiren, als ob dem objectiven Daſeyn, das den Erſcheinungen in der Natur zum Grunde liegt, und in der Erſcheinung ſich ſelbſt offenbart, dieſelben Eigenſchaften zuzuſchreiben wären, die der Erſcheinung zukommen. Daher die unzähligen Hypotheſen über die ewige Materie oder den Urſtoff, aus welchem die Welt gebildet ſeyn ſollte. Aber ſobald wir den Begriff der Materie hypoſtaſiren, d. h. ihn über die Erfahrung hinausrücken, fällt er mit dem Begriffe des relativen Daſeyns von der objectiven Seite zuſammen, und verliert ſich mit dieſem Begriffe in das undurchdringliche Dunkel, aus welchem die Erſcheinung vor unſern Sinnen hervortritt. Allerdings müſſen wir, wenn nicht die objective Erfahrung dem pſychologiſchen Idealismus aufgeopfert werden ſoll (Apodiktik §. 25.), philoſophiſch behaupten, daß die Eigenſchaften, mit denen das relative Daſeyn in der ſinnlichen Erſcheinung ſich offenbart, in jenem Daſeyn ſelbſt gegründet ſind, und daß wir in dieſer Beziehung durch die Sinne erkennen, was die materiellen Dinge außer uns wirklich ſind, nicht, was ſie nur zu ſeyn ſcheinen. Aber wir wiſſen auch, daß unſre Erkenntniß der materiellen Dinge an die unerklärbare Form des Erkennens gebunden iſt, nach der ſie ſich richtet, und daß die innere Form

des

des Geiſtes wieder abhängig iſt von dem Organismus, durch den auf eine unerklärbare Art die materielle Objectivität in die Subjectivität übergeht (Apodikt. §. 29. 30.). Wir begreifen alſo nicht nur nicht die Möglichkeit einer Verknüpfung des materiellen Daſeyns mit dem geiſtigen; wir begreifen von dem materiellen Daſeyn ſelbſt nichts weiter, als, daß wir nicht ergründen können, was es außerhalb unſrer ſinnlichen Vorſtellungen ſeyn mag.

Uralte metaphyſiſche Hypotheſen von dem Urſtoffe der Welt. — Idee des Chaos. — Herrſchaft des hypoſtaſirten Begriffs der Materie in den meiſten griechiſchen Schulen. — Meinungen neuerer Philoſophen über die Materia prima.

32. Das Verhältniß des materiellen Daſeyns zu dem geiſtigen erhält diejenige Aufklärung, die es für die menſchliche Einſicht erhalten kann, durch den Begriff der Seele, der in dem folgenden Capitel erörtert werden ſoll. Leicht iſt es, in die Materie eine Weltſeele hineinzudichten, wenn man durch eine Hypotheſe das natürliche Verhältniß der menſchlichen Seele zu ihrem Körper auf das materielle Daſeyn überhaupt überträgt, oder auch, wenn man, nach einer andern Hypotheſe, eine allgemeine Lebenskraft an die Spitze der Naturkräfte ſtellt, und dieſe Lebenskraft der Materie inwoh-

inwohnen, oder die Materie durchdringen läßt. Eben so leicht kann man auf den Einfall gerathen, sich die Materie als erloschenen Geist zu denken, wenn man diese metaphysische Metapher auf die Hypotheſe von einer innern Duplicität des Abſoluten, das sich selbst in Geist und Materie auflöſen oder zerspalten soll, durch allerlei physikalische Analogien zurückführt. Thun wir aber Verzicht auf Metaphern und Hypotheſenspiele, mit denen der Wiſſenschaft nicht geholfen ist, so finden wir im Begriffe des materiellen Daseyns eben so wenig Gründe, der Materie eine allgemeine Lebenskraft zuzuerkennen, als, ihr eine solche Kraft abzusprechen. Das Hirngespinnst der Selbstzerspaltung des Abſoluten (§. 25.) löset sich in ein Nichts auf, da es der unergründlichen Einfachheit des Abſoluten (§. 18. 19.) geradezu widerstreitet. Doch möchten die Hypotheſen, nach denen der Materie eine allgemeine Lebenskraft zuerkannt wird, eher zu dulden seyn, als die entgegengeſetzten, durch welche die Materie in eine todte Maſſe verwandelt wird, der nur mechaniſche Kräfte inwohnen sollen. Denn vom Todten haben wir gar keinen urſprünglichen Begriff. Die Schwäche aller Hypotheſen über das Weſen der Materie im metaphysischen Sinne fällt in die Augen, wenn wir uns erinnern, daß man, wenn ja dem Hypotheſenspiel

ſenſpiel Raum gegönnt werden ſoll, zur Abwechſelung ſich auch vorſtellen kann, es gebe gar kein materielles Daſeyn, und Alles, was wir im empiriſchen Sinne Materie nennen, ſey nur eine beſondere Erſcheinung des Geiſtigen.

Aeltere Hypotheſen von der Lebenskraft der Materie. Merkwürdiger Einfluß dieſer Hypotheſen auf die Religionen der alten Völker und auf die Entſtehung der griechiſchen Philoſophie. — Lehre des Descartes von der lebloſen Materie. — Erloſchener Geiſt der neuen naturphiloſophiſchen Identitätsſchule. — Grundlehren des Leibnitziſchen Monadenſyſtems und des Berkeley'ſchen Idealismus.

33. Was es aber auch immer für ein Daſeyn ſeyn mag, das wir inſofern das materielle nennen, als es den objectiven Erſcheinungen in der Natur zum Grunde liegt; in der Art, wie jenes Daſeyn ſich offenbart, erkennen wir die Materie oder den Stoff, der erſcheint, gebunden an eine Form. Auf den Gegenſatz zwiſchen Form und Stoff laſſen ſich alle materiellen Verſchiedenheiten der Dinge zurückführen. Auf ihm beruhet alle unſre Erkenntniß natürlicher Claſſen, Ordnungen, Geſchlechter, Gattungen, Arten. Eine geometriſch-formloſe Materie läßt ſich aber auch gar wohl denken. Form überhaupt iſt

eine

eine Einheit von bestimmten Verhältnissen. Unter den Verhältnissen, an welche alles materielle Daseyn in der Erscheinung gebunden ist, treten zuerst die geometrischen hervor. In geometrischen Formen erscheinen die materiellen Dinge als Körper. Aber diese Formen stehen unter der dynamischen Form des materiellen Daseyns, d. h. unter einer bestimmten Zusammenwirkung mechanischer, oder chemischer, oder organischer Kräfte, ohne welche kein Ding in der Natur wäre, was es ist. Die gesammte Form der materiellen Erscheinung muß gegründet seyn zum Theil in der Natur der erscheinenden Dinge selbst; aber sie muß zum Theil auch in dem erkennenden Subjecte gegründet seyn, das selbst nur in einer gewissen Form existirt, in welcher das Objective zum Subjectiven wird. Wir können also überhaupt nicht ergründen, woher die materiellen Formen mit ihrer unendlich bewundernswürdigen Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit stammen.

Wichtigkeit der Lehre vom Stoff und von der Form zum Verständniß der Philosophie der Alten, besonders der platonischen und der aristotelischen Metaphysik.

34. Die Grundlage der geometrischen Formen der Materie ist die Ausdehnung der Materie im

nie lehren kann, ob die Zertheilung da, wo sie bisher nicht gelingen wollte, nicht künftig durch andere Mittel werde gelingen können. In der Erscheinung muß also die Materie als theilbar ins Unendliche betrachtet werden. Hypostasiren wir aber den Begriff eines Körpers, so müssen wir freilich urtheilen, daß die Körper aus unzertheilbaren Urkörperchen bestehen, weil, wenn die Möglichkeit der Zertheilung keine Grenzen hätte, kein ursprünglicher Bestandtheil der Körper übrig bliebe; denn da durch Zusammensetzung allein nichts entstehen kann, so setzt alle Entstehung durch Zusammensetzung etwas voraus, das nicht durch Zusammensetzung entstanden, und also, als Gegentheil des Zusammengesetzten, einfach ist. Daher ist auch die atomistische Ansicht der Natur so verführerisch für den Verstand, der sich von der Natur der Erscheinungen hinreißen läßt, den Körpern, als solchen, eine metaphysische Wirklichkeit zuzusprechen. Aber der physikalische Begriff eines Atoms liegt nicht nur mit dem mathematischen Begriffe von einem Körper im Streite, weil ein unzertheilbarer Körper ein mathematisches Unding ist; sondern das Atomensystem hebt auch schon als Hypothese betrachtet sich selbst auf, sobald wir mit den meisten griechischen Naturphilosophen eine ursprünglich formlose Materie annehmen, aus

der

der die ersten Körperchen als Elemente der körperlichen Bildung der Dinge hervortreten, und in die diese Elemente wieder sich auflösen, wenn die körperliche Bildung durch den Rückgang zur formlosen Materie wieder verschwindet (vergl. §. 33.).

Warum das Atomensystem bei den Alten meistenhalb der epikurischen Schule kein Glück gemacht? — Erneuerung des Atomensystems durch den französischen Materialismus. — Unterschied zwischen metaphysischen Atomen und physischen Molecülen.

36. Auf den hypostasirten Begriff eines Körpers gründet sich der sehr natürliche, aber gleichwohl in einem Streite des Verstandes mit sich selbst verschwindende Begriff von einer Körperwelt. Denn die Welt im metaphysischen Sinne ist die Allheit aller relativen und endlichen Dinge. Denken wir uns nun eine Körperwelt, so müssen wir uns nothwendig vorstellen, entweder daß sie Grenzen habe, oder daß sie sich im unendlichen Raume verliere. Wollen wir das letzte annehmen, so faßt kein menschlicher Verstand den Begriff einer Allheit, die keine Summe seyn soll; wo aber eine Summe wirklicher Dinge ist, da ist die Reihe nicht unendlich. Nicht einmal die dichtende Einbildungskraft kann die Vorstellung von einer ins Unendliche fortlaufenden Reihe von

Weltkörpern feſthalten, ohne unter der Laſt dieſer Vorſtellung zu erliegen. Denken wir uns aber die Körperwelt begrenzt, ſo müſſen wir annehmen, daß da, wo ſie aufhört, der leere Raum anfängt. Auf dieſe Art hypoſtaſiren wir den leeren Raum entweder als ein Nichts, und widerſprechen uns ſelbſt, indem wir das Etwas mit dem *Nichts zuſammengrenzen*, alſo *nichts zuſammengrenzen laſſen*; oder, wir denken uns den leeren Raum auch als etwas Wirkliches von einer beſondern Beſchaffenheit, die weder materiell, noch immateriell, alſo, wir wiſſen ſelbſt nicht, was? ſeyn ſoll, während er doch, als leerer Raum betrachtet, nur ein nothwendiges Product der Einbildungskraft oder ein *tranſcendentales Phantom* bleibt (Apodiktik §. 30.). Um ſo merkwürdiger iſt der Begriff von einer Körperwelt, weil wir in ihm, wenn wir die Grenze der Welt ſuchen, die Grenze der menſchlichen Faſſungskraft auf eine Art erkennen, die auch den kühnſten Materialiſten, der die Körper zu metaphyſiſchen Dingen macht, aus dem Taumel ſeiner Anmaßungen aufſchrecken muß. Nur als eine *Erſcheinung*, vor welcher der menſchliche Verſtand verſtummt, kennen wir das unermeßliche *Weltgebäude* und ſeine mathematiſche Ordnung.

Vorläufige Bemerkungen über den Gegenſatz einer Körperwelt und einer *Geiſterwelt*; wovon mehr im

im folgenden Capitel. — In welchem Sinne überhaupt mehr als Eine Welt denkbar ist. — Ueber Kant's Antinomie der reinen Vernunft in Beziehung auf die Denkbarkeit einer Weltgrenze.

37. In räumlichen Verhältnissen erkennen wir die Bewegung der Körper (vergl. Apodiktik, §. 31.). Nicht alle Bewegung ist räumlich. Bewegung überhaupt ist Veränderung, sofern sie durch Zeitverhältnisse bestimmt wird. Bewegt ohne Raumverhältnisse findet sich das Gemüth im Wechsel der Vorstellungen. Die Bewegung in Raumverhältnissen ist die mechanische. Aber alle Bewegung geht von Kräften aus; denn alle Veränderung ist gegründet in Kräften. Da nun von Kräften der Erscheinung vernünftigerweise nicht die Rede seyn kann (§. 28.), so läßt sich auch die Bewegung der Körper, wie die Bewegung überhaupt, so weit sie erklärbar ist, nur metaphysisch aus dem Daseyn erklären, dessen Kräfte in Zeitverhältnissen wirken. Wie das physische Daseyn in das geistige, und wie physische Bewegung in geistige übergeht, müßten wir zuerst wissen, um die Möglichkeit der Bewegung überhaupt erklären zu können, da in unsrer eignen Natur die physische Bewegung von der geistigen abhängt. Der geistige Anfang der Bewegung ist der einzige, dessen wir uns unmittelbar bewußt sind. Wie die

Bewegung der Körper in der Natur außer uns anfangen mag, ſuchen wir zu errathen durch Schlüſſe. Da wir nun die Kräfte der Natur außer uns nur ſo weit kennen, als ſie ſelbſt ſich uns mit dem materiellen Daſeyn in der Erſcheinung objectiv offenbaren (§. 28.); und da wir kein anderes natürliches Daſeyn der Dinge außer uns kennen, als das materiell erſcheinende, die Erſcheinung aber, als ſolche, keine Möglichkeit des Anfangs einer Bewegung in ſich enthalten kann; ſo iſt der objective Anfang, oder, was hier daſſelbe ſagt, die objective Möglichkeit der Bewegung der Körper überhaupt durch keinen Naturbegriff erklärbar. Und da wir den Uebergang des Geiſtigen in das Materielle nicht begreifen (Apodikt. §. 28.), ſo iſt auch der ſubjective und willkürliche Anfang der körperlichen Bewegung unbegreiflich.

Uralte Naturhypotheſe, nach welcher die Phantaſie das Lebensprincip in die ganze Körperwelt überträgt, um die Möglichkeit der Bewegung der Körper zu erklären. Zuſammenhang dieſer Hypotheſe mit dem Fetiſchdienſte. — Schluß des Ariſtoteles von der Unmöglichkeit, die Bewegung der Körper aus ihrer eigenen Natur zu erklären, auf eine das Weltall urſprünglich bewegende Weltſeele. — Beſchränkung aller mathematiſchen Theorie der Bewegung auf Erſcheinungen.

38. Mit den Geſetzen der Bewegung übereinſtimmend erkennen wir in der Natur den Bildungstrieb oder das Streben der natürlichen Kräfte, etwas hervorzubringen in einer beſtimmten Form. Die Erfahrung allein macht uns mit dieſem Bildungstriebe bekannt. Auf ihn gründet ſich das organiſche und das chemiſche Werden der natürlichen Dinge in der wunderbaren Mannigfaltigkeit beſtimmter Formen, nach denen wir die Naturproducte dynamiſch claſſificiren. Wo ſich die Materie vor unſern Sinnen weder organiſch, noch chemiſch bewegt, da iſt der Anfang des eigentlichen Mechanismus, und das Ende des natürlichen Werdens. Aber auch die organiſche und die chemiſche Bewegung ſind abhängig von dem Mechanismus, nach deſſen Geſetzen die materiellen Theile einander anziehen, oder abſtoßen, und entweder entfernt von einander bleiben, oder ſich berühren. Könnten wir den Bildungstrieb der Natur und ſein Verhältniß zum Mechanismus metaphyſiſch erklären, ſo wäre der Schlüſſel zum Werden der natürlichen Dinge gefunden. Aber nach unerdichteten Naturbegriffen können wir weder die organiſchen und chemiſchen Bildungen aus einer mechaniſchen Anziehung und Zurückſtoßung der materiellen Theile, noch den Mechanismus aus der Thätigkeit chemiſcher und

organiſcher Kräfte deduciren. Gegen die Hypotheſe, nach welcher der Bildungstrieb der Natur auf mechaniſche Verbindungen zurückgeführt werden ſoll, ſtreitet mit Recht eine andere, in jedem Falle natürlichere Hypotheſe, nach welcher der Mechanismus ſelbſt nichts anders iſt, als ein gehemmter Organismus. Das Leben aus dem todten Mechanismus ableiten wollen, heißt, das Unterſte in der Philoſophie zu oberſt kehren, weil wir den Zuſtand, den wir Leben nennen, unmittelbar im Bewußtſeyn unſrer Subjectivität erkennen. Nicht einmal das Charakteriſtiſche der chemiſchen Verbindungen, die Wahlanziehung, iſt aus dem Mechanismus erklärbar. Aber von einem allgemeinen Organismus der Natur haben wir auch keinen andern Begriff, als einen hypothetiſchen. Wer ſich, freilich, die abenteuerliche Hypotheſe von einer Selbſtzerſpaltung des Abſoluten (§. 25.) gefallen laſſen kann, der kann ſich dieſe erdichtete Zerſpaltung nicht beſſer verſtändlichen, als durch den Begriff eines allgemeinen Organismus; denn durch den Organismus wird ja in der menſchlichen Natur das Geiſtige, das nach jener Hypotheſe mit dem Materiellen im Abſoluten Eins ſeyn ſoll, mit dem Materiellen gleichſam indifferenzirt. Will man das Spiel fortſetzen, ſo darf man nur die erdichtete Selbſtzerſpaltung des Abſoluten mit dem phyſi-

ſchen

ſchen Magnetismus vergleichen, den Gegenſatz des Geiſtigen und Materiellen als Polarität betrachten, dieſer Anſicht gemäß in dem angeblich organiſirten Naturganzen ſowohl, als in jeder einzelnen Naturerſcheinung, Pole aufſuchen, und nebenher auch von einer metaphyſiſchen Elektricität und einem metaphyſiſchen Galvanismus träumen. Aber das Hirngeſpinnſt der Selbſtzerſpaltung des Abſoluten findet in der Anwendung auf den Begriff eines allgemeinen Organismus der Natur ſeine Widerlegung auch darin, daß wir die Natur als ein Ganzes in beſtimmten Verhältniſſen durchaus nicht kennen (§. 29.). Wie ſich die merkwürdigen Phänomene, die wir Magnetismus, Elektricität und Galvanismus nennen, zur organiſchen und chemiſchen Bildungskraft der Natur verhalten, iſt überdieß noch nicht einmal empiriſch aufgeklärt.

Erſte Verſuche in der Naturphiloſophie der Alten, die Anziehungs- und Abſtoßungskräfte der Materie metaphyſiſch zu deuten. Lehren des Empedokles von dem Freundſchafts- und dem Feindſchaftsprincip (φιλία und νεῖκος) der Natur. — Erſtes Syſtem des phyſikaliſchen Dualismus nach metaphyſiſchen Principien. Lehren des Ariſtoteles von dem εἶδος und der στέρησις in der ὕλη. — Kant's Demonſtration der Anziehungs- und Abſtoßungskraft der Materie nach Anſchauungsprincipien a priori. — Neuere, hierher gehörende Einfälle aus der Schule der Identiſten.

39. Eben ſo unerklärbar, wie das natürliche Werden der Dinge, iſt nach Naturbegriffen der Untergang deſſen, was war, oder die Zernichtung. Die Erfahrung lehrt uns keine andere Zernichtung kennen, als die Zerſtörung des Zuſammengeſetzten in der Erſcheinung durch Trennung ſeiner Theile. Was ſich aber jenſeits der Erſcheinung ereignen mag, wo etwas in der Erſcheinung vergeht, können wir aus keiner Erfahrung ſchließen. Aus dem nothwendigen Begriffe eines Naturganzen (§. 28. 29.) ſcheint zu folgen, daß alles Entſtandene den Keim ſeines Unterganges in ſich trage. Dann ſofern alles relative Daſeyn im Naturganzen ein dynamiſch-zuſammengeſetztes iſt (§. 18.), verſchwindet es in denſelben Verhältniſſen, wie die Zuſammenwirkung der Kräfte aufhört, die dieſes relative Daſeyn möglich machten. Nehmen wir nun an, daß die Natur in ihrem Innern, wie in der Erſcheinung, ſich unaufhörlich verändert, ſo ſcheint die allgemeine Zuſammenwirkung der Naturkräfte den Untergang alles deſſen herbeiführen zu müſſen, was durch eine beſondere Zuſammenwirkung gewiſſer Kräfte ein relatives Daſeyn erhielt. Aber daß die Natur in ihrem Innern einem allgemeinen Geſetze des Wechſels zwiſchen Entſtehung und Untergang, alſo einer inneren Umſchaffung unterworfen ſey, iſt eine bloße Hypotheſe. Die

Erfah-

Erfahrung lehrt uns freilich, daß der Mechanismus, ohne welchen kein Körper in Bewegung ist, schon durch die materielle Reibung, wenn auch noch so langsam, sich selbst zerstört. Nach diesem Erfahrungsgesetze stände also auch dem Mechanismus des Weltgebäudes, wenn auch erst nach einer unaussprechlichen Reihe von Jahren, sein Ende bevor. Chemische Naturprodukte, in ihrer Vollendung Crystalle, werden aufgelöset durch jede ihrer dynamischen Einheit entgegenwirkende chemische Kraft. Sie beharren in bestimmten Formen ohne innere Bewegung; können also, genau genommen, nur durch Kräfte aufgelöset werden, die von außen auf sie wirken. So weit die Erfahrung reicht, findet jede chemische Bildung außer sich ein Menstruum, das feindselig auf sie einwirkt. Auch die organischen Körper können, wie die unorganischen, zerstört werden durch mechanische und chemische Kräfte; und wo nicht mechanische und chemische Kräfte in einer organischen Verbindung wirken, da verschwindet die Erscheinung des physischen Lebens. Aber die organischen Bildungen entwickeln sich und beharren durch Bewegung von innen. Der Bildungstrieb, durch den sie sich entwickeln, verwandelt sich, wenn die Bildung vollendet ist, in einen Trieb der Reproduction der organischen Theile. Warum ist nun

diese

dieſe Reproduction nicht unendlich? Warum weicht ſie dem Alter? Warum ſollen wir für unmöglich erklären, daß unter günſtigen Umſtänden ein beſtimmtes phyſiſches Leben ewig daure, oder wenigſtens ſo lange daure, bis das Weltgebäude ſich ſelbſt mechaniſch zerſtört? Und wenn wir gar annehmen, was ſich keinesweges widerlegen, wenn gleich nicht beweiſen läßt, daß ſelbſt das Weltgebäude im Grunde ein organiſches, alſo auch ſich ſelbſt reproducirendes Ganzes ſey, wie ſoll denn dieſes Ganze jemals ſich ſelbſt zerſtören? Vergebens ſuchen wir eine metaphyſiſch befriedigende Antwort auf dieſe Fragen. Selbſt was man von einem nothwendigen Kreislaufe der Natur geſagt hat, iſt Mißdeutung des bekannten Wechſels einiger Naturerſcheinungen.

Uralte Hypotheſen von dem nothwendigen Ende der Welt. — Kühne Dichtung eines ewigen materiellen und geiſtigen Kreislaufes der Dinge nach der Religionsmetaphyſik der Braminen. — Lehren griechiſcher Metaphyſiker vom Rückgange der Dinge zum Chaos; oder, von einer nothwendigen Zerſtörung der Welt durch Verbrennung.

40. Furchtbar iſt die Vorſtellung, nach welcher die Natur als ein ſich ſelbſt wiederkäuendes Ungeheuer, wie ein großer Dichter, aber doch

doch nur in dem Seelengemälde eines melancholischen Schwärmers, sie nennt, im philosophischen Ernste gedacht wird. Und doch verdiente die Natur diesen, die Vernunft empörenden Nahmen, wenn sie nichts weiter wäre, als, was sie im Wechsel der Erscheinungen zu seyn scheint. Aber die Natur ist nicht nur in sich selbst ohne allen Zweifel weit mehr, als, was sie im Wechsel der Erscheinungen ist; sie verweiset uns auch durch das Entstehen und Vergehen der Erscheinungen auf das Absolute hin, das Alles zusammenhält, und ohne welches die Natur selbst nicht ist. Wie ein natürliches Daseyn, das mehr, als Erscheinung ist, als ein gewordenes, möglich ist, verstehen wir eben so wenig, als das Werden eines relativen Daseyns überhaupt (§. 24. 25.). Aber indem wir das natürliche Daseyn der Dinge als ein relatives erkennen, das im Absoluten gegründet ist wie die Wirkung in der Ursache (§. 24. 25.), dürfen wir der Natur auch jene relative Wesenheit nicht absprechen, die nirgends in ihr erscheint, und ohne welche sie selbst doch nicht wäre (§. 28.). Der Begriff dieser relativen Wesenheit ist einer der Grenzpunkte des menschlichen Erkennens. Durch ihn denken wir jenes Innere der Natur, in welches keine Wahrnehmung eindringt, und das doch von der Vernunft durch den Satz des Daseyns (§. 4.)

4.) als nothwendig geſetzt wird. Die Natur, ſo weit es möglich iſt, aus ſich ſelbſt zu erklären, iſt die Aufgabe der phyſikaliſchen Wiſſenſchaften. Dieſe Wiſſenſchaften ſchließen ſich auf das engſte an die mathematiſchen in allen Verhältniſſen an, wo die Wirkung der Naturkräfte von einem Mehr, oder Weniger, abhängt. Aber weder durch die phyſikaliſchen Wiſſenſchaften im eigentlichen Sinne, noch durch die mathematiſchen, erhalten wir die mindeſte Kenntniß vom Weſen der natürlichen Dinge. Derjenige Theil der Philoſophie, der die Lehre von dem Weſen der natürlichen Dinge enthält, kann indeſſen auf die empiriſche Mannigfaltigkeit der Naturerſcheinungen folgerecht angewandt werden, weil jede Verſchiedenheit dieſer Erſcheinungen ein beſonderes Verhältniß der Wahrnehmung zum Weſen der natürlichen Dinge anzeigt. Die Naturlehre mag dann da, wo ſie die empiriſchen Entdeckungen in ſpecielle Verbindung mit den Grundſätzen der Metaphyſik bringt, immerhin Naturphiloſophie im beſondern Sinne heißen. Aber eine Naturphiloſophie, die das Abſolute zu ſpalten und aus dieſer erdichteten Spaltung die Natur und ihre Geſetze a priori zu conſtruiren unternimmt, muß aus der Reihe der Wiſſenſchaften ausgeſtrichen werden.

Erin-

Erinnerung an die philoſophiſche Phyſik der Alten. — Genauere Anſicht der Schellingiſchen Naturphilöſophie.

41. Der menſchliche Verſtand kann überhaupt kein Daſeyn faſſen, das ohne alle Natur wäre. Denn das abſolute Daſeyn, das Weſen der Weſen, es ſey nun ein Gott, oder was es wolle, offenbart ſich zwar der Vernunft als erhaben über die Natur und verſchieden von der Natur (§. 26.); aber es muß doch, als das einzige Uranfängliche im Daſeyn, gedacht werden als die Urſache der Natur, und folglich in Verbindung mit der Natur. In dieſer Beziehung ſagen wir alſo ganz recht, daß auch das Abſolute nicht ohne die Natur ſey, weil die Natur nicht iſt ohne das Abſolute. Daß das ſubjective Daſeyn außer ſich ſelbſt an die Natur gebunden iſt, bedarf, nach den vorigen Erklärungen, keines neuen Beweiſes. Aber wo der forſchende Verſtand den Begriff des Daſeyns überhaupt auf die Natur beſchränkt, da entſteht der Trug des metaphyſiſchen Naturalismus. Dieſer Naturalismus wird zum Materialismus, wenn er den Begriff der Materie (§. 31.) zum Träger des trügeriſchen Syſtems macht. Ein noch kühnerer Naturalismus vergeiſtigt die Materie inſofern, als er ſie indifferenziirt mit dem Geiſtigen im Abſoluten. Wie ſich

der Naturalismus überhaupt zum Theismus und Atheismus verhält, wird die Folge der Unterſuchung lehren, nachdem wir vorher unſern Blick von dem objectiv-relativen Daſeyn zu dem ſubjectiv-relativen oder zum Begriffe der Seele zurückgewandt haben.

Viertes Capitel.

Von der Seele.

42. Wie das relative Daſeyn von der objectiven Seite vor unſern Sinnen in's Unendliche ſich erweitert, wenn wir es durch Beobachtung der Natur zu erſchöpfen verſuchen, ſo zieht ſich auf der ſubjectiven Seite Alles, was wir von unſerm eignen und ebenfalls relativen Daſeyn wiſſen, in der einfachen Vorſtellung zuſammen, die durch das Wort Ich bezeichnet wird. Einfach iſt dieſe Vorſtellung nicht nur, ſo fern ſie, als Begriff, ein Product des Verſtandes iſt, der das Mannigfaltige vereinfacht; auch das Subſtrat dieſes Begriffs, die denkende Subjectivität ſelbſt, vereinigt ſich mit allen ihren Kräften und Regungen im unmittelbaren Bewußtſeyn der Individualität, die,

die, als ſolche, die Zuſammenſetzung ausſchließt. Während der Begriff einer materiellen Individualität mit der Hypotheſe des Atomenſyſtems (§. 35.) verſchwindet, behauptet die geiſtige, das Denken und Empfinden, Thun und Leiden in ſich ſchließende Individualität ohne alle logiſchen Prämiſſen ſich ſelbſt im unmittelbaren Bewußtſeyn. Dieſes unmittelbare Bewußtſeyn der wirklichen Ichheit aus Naturkräften von der objectiven Seite ableiten wollen, heißt, die erſten Bedingungen der Möglichkeit aller menſchlichen Erkenntniß verkennen; denn das Objective ſelbſt iſt (ſ. die Apodiktik) nur unter der Bedingung des Subjectiven da, das ihm urſprünglich gegenüber ſteht. Darum ſondern wir die geiſtige Individualität als reelle Ichheit auch metaphyſiſch mit Recht von der äußern Natur der Dinge ab, indem wir durch Vernunft erkennen, daß wir ſind, und nennen die Ichheit mit einem beſondern Nahmen Seele.

Wahrſcheinliche Entſtehung des Begriffs der Seele. Mancherlei Schickſale dieſes Begriffs, ehe er ohne Täuſchung und ohne Hypotheſen ſich entwickelte.

43. Aber eben dieſe ſich ſelbſt erkennende Seele findet ſich durch das materielle Band des Organismus auf eine ſolche Art an die Natur

der Dinge außer uns gebunden, daß sie sich selbst nur insofern kennt, als sie in sich selbst eine Natur erkennt, die als Natur der Seele von der Natur der äußern Dinge abhängt. Natur der Seele ist die unmittelbare Zusammenwirkung der Kräfte des Organismus mit der Subjectivität. Wir nennen die Kräfte der Subjectivität Seelenkräfte mit Recht, um sie zu unterscheiden von den objectiven Naturkräften. Daß sie als wirkliche Kräfte zu unserm subjectiven Daseyn gehören, erkennen wir durch das unmittelbare Bewußtseyn, ohne welches wir überhaupt nichts wissen. Ueberdieß ist kein wahres Daseyn denkbar ohne Kräfte, die ihm inwohnen (§. 12.); also auch kein subjectives Daseyn ohne subjective Kräfte. Einige dieser Kräfte, deren wir uns als unsrer Seelenkräfte bewußt sind, scheinen durchaus subjectiv zu seyn; nahmentlich die Vernunft, als Seelenkraft betrachtet, und der von der Vernunft unzertrennliche eigentliche Wille (Vergl. Apodikt. §. 41.); andere verlieren sich offenbar in den organischen Lebenskräften, die das Materielle objectiv mit dem Geistigen und Subjectiven vermitteln; nahmentlich das Empfindungsvermögen. Wie vielen, oder wenigen Antheil unsre materielle Organisation an den Wirkungen des Gedächtnisses und der Einbildungskraft hat, lehren uns weder Erfahrung,

noch

noch unmittelbares Bewußtſeyn. Aber auch die Vernunft und der eigentliche Wille entwickeln ſich in unſerm irdiſchen Daſeyn nur nach und nach in ihrer natürlichen Verbindung mit dem Organismus. Das Bewußtſeyn ſelbſt entwickelt ſich in der Virtualität, oder Synergie der Kräfte, aus denen von der ſubjectiven und objectiven Seite ein menſchliches Leben entſpringt, erſt nach und nach. Die Seele kennt alſo ſich ſelbſt nicht ohne die Natur, die das Objective mit dem Subjectiven verbindet.

Erinnerung an das Verhältniß der Philoſophie zur Phyſiologie.

44. Obgleich alſo die denkende Seele als ein relatives Weſen ſich ſelbſt metaphyſiſch erkennt (§. 42.), iſt alſo doch dieſe Selbſterkenntniß gebunden an die Thatſachen des Bewußtſeyns, auf welche die empiriſche Seelenlehre ſich gründet. Der Unterſchied zwiſchen der empiriſchen und der metaphyſiſchen Seelenlehre beſteht nur darin, daß die metaphyſiſche Seelenlehre das unbezweifelbare Urtheil: Ich bin, auf die Erkenntniß des Daſeyns überhaupt zurückführt. Nun kann, wie oben erklärt iſt (§. 4. 5.), überhaupt kein Daſeyn vernunftmäßig gedacht werden ohne Vorausſetzung einer Weſenheit; die relative Weſenheit aber darf nur gedacht

dacht werden als eine ſolche, die gegründet iſt im Abſoluten (§. 5.). Alſo muß auch das relative Weſen der Seele gedacht werden als gegründet im Abſoluten und entſprungen aus dem Abſoluten. Aber eben dieſe relative Weſenheit der Seele offenbart auch ſich ſelbſt als Factum des Bewußtſeyns. Denn daß die ſich ſelbſt erkennende Seele etwas in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt, alſo in der wahren Bedeutung des Worts (§. 4. 5.) ein Weſen iſt, lehrt uns unmittelbar jeder Augenblick des ſelbſtſtändigen Denkens und Wollens. Die Ichheit iſt nicht nur der individuelle Vereinigungspunkt aller Gedanken; ſie ſchließt auch die Kraft der Selbſtbeſtimmung in ſich, durch die ſich die Seele, ſofern ſie denkend ſich ſelbſt erkennt, immer in gewiſſer Hinſicht von der Natur losreiſſen und ſich ſelbſt auf das Unendliche beziehen kann. Iſt gleich die logiſche Ichheit keine Weſenheit; denn ſie iſt nur der logiſche Vereinigungspunkt des Denkens; ſo offenbart ſich doch durch die urſprüngliche Verbindung der Vernunft mit der innern Wahrnehmung in der Ichheit, daß das denkende Individuum durch ſich ſelbſt etwas vermag. Durch das Bewußtſeyn dieſes Factums erhebt ſich unſre Kenntniß des relativen Weſens der Seele über die unbeſtimmte Kenntniß des relativen Weſens der äußern Natur, deren

Inne

Inneres uns verborgen bleibt, und deren relative Weſenheit nur inſofern erkannt wird, (§. 40.), als das natürliche Daſeyn der Dinge außer uns weder bloße Erſcheinung, noch mit dem Abſoluten einerlei iſt.

Ueber die Lehre Kant's, daß die Seele ſich ſelbſt nur ſinnlich erkenne.

45. Aber eben daran, daß die unbezweifelbare Weſenheit der ſich ſelbſt erkennenden Seele nur eine relative iſt, ſtößt ſich die metaphyſiſche Pſychologie. Denn wie ein relatives Daſeyn gegründet ſeyn kann in dem Abſoluten, iſt überhaupt unbegreiflich (§. 25.). Unbegreiflich iſt daher auch jene Selbſtſtändigkeit, die mit dem Begriffe der Weſenheit der Seele zuſammenfällt (§. 44.). Wollten wir uns auch mit Leibniz die Seele denken als eine Monas oder einfache Subſtanz, deren Weſen unzertrennlich iſt von den Kräften, durch die ſie ſich ſelbſt zum Denken und Wollen beſtimmt, ſo ſehen wir dadurch nicht im mindeſten deutlicher ein, wie denn eine ſolche Monas aus dem Schooße des Urweſens hervorgehen konnte. Das ſubjective Seelenweſen ſich als einen Theil des ewigen Urweſens denken, heißt, dem wahren Begriffe vom Abſoluten, das alle Theilbarkeit ausſchließt, widerſprechen (§. 18. 19.).

Der Begriff der Emanation oder Ausſtrömung des Endlichen aus dem Unendlichen wird auch hier, wie überall, wo er den metaphyſiſchen Begriff des Werdens verdeutlichen ſoll, zur bloßen Metapher. (Vergl. §. 25.). Und blicken wir von der Höhe der metaphyſiſchen Betrachtung zu der Erfahrung zurück, ſo ſehen wir auch die letzte Hoffnung verſchwinden, den ſubjectiven Anfang unſers Daſeyns zu erklären, um das Weſen der Seele zu begreifen. Denn empiriſch erkennen wir den ſubjectiven Anfang unſers Daſeyns auf eine ſolche Art abhängig von der phyſiſchen Fortpflanzung durch die Zeugung, daß das Geiſtige in uns, von dem empiriſchen Standpunkte betrachtet, überhaupt nur als Entwickelung des Materiellen erſcheint.

Kritik des Leibnitziſchen Monadenſyſtems.

46. Die Unmöglichkeit einer befriedigenden Erklärung des Weſens der Seele erhellet ferner aus dem urſprünglichen Verhältniſſe der Sinnlichkeit zur Vernunft. Beſtände unſre Weſenheit nur in der Vernunft, durch die wir uns über die Sinnlichkeit erheben können, ſo müßte nicht zur Möglichkeit dieſer Selbſterhebung, ſo weit wir ſie im freien Bewußtſeyn erkennen, die innere Wahrnehmung gehören, die wieder zuſammenhängt mit dem Lebensgefühle, in welchem ſich das Phyſiſche

ſiſche mit dem Geiſtigen durch den Organismus vereinigt. Darum können wir auch nicht faſſen, wie das Seelenweſen beſtehen könne ohne Mitwirkung eines Organismus. Auf der Vereinigung des Phyſiſchen mit dem Geiſtigen durch den Organismus beruhet, ſo weit wir die menſchliche Natur kennen, großen Theils das raſtloſe Schwanken des Lebensgefühls zwiſchen ſtreitenden Zuſtänden angenehmer und ſchmerzhafter Art. Auch von der Möglichkeit eines Handelns der Seele, eines Uebergangs ihrer Beſtrebungen in die Außenwelt, ohne Mitwirkung des Organismus, haben wir nicht die mindeſte Kenntniß. Endlich beruhet alle Selbſtkenntniß der Seele auf ihrem Zurücktreten in ſich ſelbſt, das aber wieder jene Virtualität des Lebens vorausſetzt, in welcher die Subjectivität urſprünglich gebunden iſt an die ſinnlich erkennbare Objectivität, von der ſie ſich erſt losreißen muß, ehe ſie ſich ſelbſt erkennen kann. (Vergl. noch ein Mal Apodikt. §. 32.).

Scheingründe der Erklärung des Seelenweſens nach Principien des Materialismus. — Heiligkeit des Zeugungstriebes nach den materialiſtiſch ausgebildeten Religionsſyſtemen.

47. Aus allen Thatſachen, die der Materialismus aufhäufen mag, um die Materialität

der Seele zu demonstriren, folgt allerdings nichts weiter, als, daß wir an der Grenze der menschlichen Fassungskraft stehen, wenn wir uns das Wesen der Seele begreiflich machen wollen. Denn die höchste aller Thatsachen, die hier in Betracht kommen, bleibt doch die innere Selbstständigkeit (§. 44.), die der denkenden Seele so *gewiß* ist, als irgend ein Factum der Außenwelt. Die Erkenntniß dieser Selbstständigkeit ist verbunden mit der Einfachheit des Bewußtseyns. Auf diese Einfachheit des Bewußtseyns gründet sich die psychologisch unbezweifelbare Unterscheidung des Geistigen von dem Materiellen, das wir nur als ausgedehnt erkennen (§. 34.). Diesen Gegensatz zwischen dem Geistigen und dem Materiellen kann der Materialismus nicht anders aufheben, als durch metaphysische Hypothesen, die durch äußere Erfahrung begründet seyn sollen. Aber durch keine Erfahrung läßt sich eine metaphysische Hypothese begründen, die nicht sich selbst zerstörte; denn die metaphysische Betrachtung fängt gerade da an, wo sich die Vernunft über die äußere Erfahrung erhebt. Aber der Spiritualismus, der die Seele für eine einfache Substanz erklärt, verwechselt mit einfacher Wesenheit gewöhnlich auch die Einfachheit des Bewußtseyns, aus deren Wirklichkeit keineswegs erkannt werden kann, ob

Bewußtseyn noch möglich sey ohne die Zusammenwirkung der Selbstständigkeit des wesentlichen Ich mit dem Organismus.

Hypothesen von einem Leben der Seele vor ihrem Eintritte in die irdische Natur. Verhältniß dieser Hypothesen zu den physiologischen von präformirten organischen Keimen, und zu der neueren Theorie von dem organischen Bildungstriebe. — Unbezweifelbarer Einfluß der organischen Beschaffenheit des Individuums auf die Entwickelung der Seelenkräfte, und auf die ganze natürliche Richtung des Geistes vom ersten Augenblicke unsers irdischen Daseyns an. — Genaue Unterscheidung der Entwickelung der Seelenkräfte von der Möglichkeit ihrer Entstehung.

48. Gleichwohl stimmt die Hypothese des Spiritualismus nicht nur mit dem psychologisch-nothwendigen Gegensatze des Geistigen und des Materiellen überein; sie wird von der Vernunft überhaupt in Schutz genommen, weil die Vernunft, die subjectiv mit der Ichheit zusammenfällt, sich selbst nicht erkennt, ohne sich über die materiellen Bedingungen des Lebens zum Bewußtseyn eines höheren Daseyns zu erheben. Die sich selbst erkennende Vernunft ist sich nicht nur keiner Abstammung von physischen Kräften bewußt; sie trennt sich auch von der Sinnlichkeit, durch die sie an den menschlichen Organismus gefesselt ist,

um ſo ſchärfer ab, je mehr ſie in ihren unmittelbaren Functionen ſich ſelbſt erkennt. Und wenn ſie in der reinſten Selbſtbetrachtung, deren der menſchliche Geiſt fähig iſt, nicht ſich ſelbſt täuſcht, ſo erkennt ſie auf dieſem Gipfel der Pſychologie die innere Freiheit, die ſich dem denkenden Geiſte als der ſicherſte Bürge ſeiner überſinnlichen Weſenheit mit dieſer Weſenheit zugleich offenbart. Dieſe pſychologiſch unbezweifelbare innere Freiheit oder das Vermögen der relativen Unabhängigkeit des eigentlichen Willens (§. 41. der Apodiktik) von der Gewalt der unwillkürlichen Triebe (Apodiktik §. 40.) bedarf einer genaueren metaphyſiſchen Erörterung.

Erſte Anſicht der inneren Freiheit ohne alle metaphyſiſche Vorausſetzungen.

49. Ueber die metaphyſiſche Wirklichkeit und Möglichkeit der Freiheit läßt ſich nur da verſtändig disputiren, wo man einverſtanden iſt über die pſychologiſche Wirklichkeit desjenigen Seelenzuſtandes, welcher innere Freiheit genannt werden ſoll. Wer behauptet, er ſey ſich keines Seelenzuſtandes bewußt, in welchem der eigentliche Wille in gewiſſer Hinſicht unabhängig von den unwillkürlichen Trieben und den beſtimmenden Vorſtellungen unmittelbar durch ſich ſelbſt wirkt,

wirkt, als eine Urſache, die nicht Wirkung einer andern Urſache iſt, der leugnet das Factum der Freiheit. Er iſt pſychologiſcher Determiniſt, und durch keine Demonſtration zu widerlegen. Wer die innere Freiheit für eine Selbſttäuſchung erklären zu müſſen glaubt, weil er ſie anders mit dem allgemeinen Cauſalnexus der Dinge und deren Verhältniſſe zum Abſoluten nicht in Uebereinſtimmung bringen kann, der bekennt ſich zum metaphyſiſchen Determinismus. Gilt das metaphyſiſche Geſetz der Cauſalität (§. 7–13.) ohne Einſchränkung im ganzen Umfange des endlichen Daſeyns, ſo ſcheint der Indeterminismus ſich ſelbſt zu widerſprechen. Wollen wir aber jenes Geſetz nur unter Einſchränkungen gelten laſſen, ſo ſcheinen wir gegen den wahren Begriff des Cauſalnexus zu fehlen, weil die Vernunft durch dieſen Begriff alles relative Daſeyn auf eine ſolche Art erkennt, daß es, mit allen ſeinen Veränderungen, gedacht werden muß als ein werdendes, oder gewordenes, im Abſoluten wie die Wirkung in der Urſache gegründetes, folglich in keiner Hinſicht mit ſich ſelbſt anfangendes, oder unmittelbar durch ſich ſelbſt wirkendes Daſeyn. Aber ſchon die allgemeine Analyſe der Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen führte uns an die Grenze der Wiſſenſchaft, wo die Vernunft

munft entweder vor dem Wunder des Daſeyns verſtummen, oder alle Kriterien eines ſicheren Unterſchiedes zwiſchen Wahrheit und Irrthum aufgeben muß (§. 25. 26.). Durch die Augumentation des metaphyſiſchen Determinismus, wenn ſie conſequent durchgeführt wird, zerſtört der Verſtand mit dem Anerkennen der Freiheit auch das Anerkennen einer metaphyſiſchen Weſenheit außer dem Abſoluten (§. 4. 5.). Wenn wir aber, den erſten Bedingungen unſerer Wiſſenſchaft gemäß, eine relative Weſenheit (vergl. §. 4. 5.) gelten laſſen, ob wir gleich nicht begreifen können, wie ein endliches Daſeyn im Unendlichen gegründet ſeyn kann (§. 25.), ſo dürfen wir auch die metaphyſiſche Möglichkeit der Freiheit eines endlichen Willens nicht bezweifeln, ob wir gleich das Verhältniß dieſer Möglichkeit zum Abſoluten nicht begreifen. Ein Weſen ohne alles Vermögen der Selbſtbeſtimmung wäre in keiner Hinſicht etwas in und durch ſich ſelbſt, alſo kein Weſen (§. 4. 5.). Wenn aber ein relatives Weſen in gewiſſer Hinſicht etwas in und durch ſich ſelbſt iſt, warum ſollte in einem vernünftigen Weſen nicht die Vernunft ſelbſt das Vermögen ſeyn, als erſte Urſache in gewiſſer Hinſicht zu wirken und einen Zuſtand von vorn anzufangen?

Kritik der gewöhnlichen psychologischen, auf die Association der Vorstellungen und ihr Verhältniß zu den unwillkürlichen Trieben gegründeten Einwendungen gegen den Indeterminismus. — Kant's Versuch, den Glauben an Freiheit zu retten durch Verdoppelung des Bewußtseyns.

50. Uebereinstimmend mit unsrer Kenntniß des Causalnexus der Natur (§. 28.) kann Freiheit des Willens gar wohl bestehen. Denn obgleich in der Natur keine Freiheit Statt findet, so kann doch der Causalnexus der Natur modificirt werden durch die Einwirkungen des Willens, der sich die Natur, die er nicht aufheben kann, insofern unterwirft und doch frei wirkt, als er die natürlichen Verhältnisse nur verändert. Ist Freiheit kein Zustand der Selbsttäuschung, so ist sie etwas Uebernatürliches, über den Causalnexus der Natur Erhabenes, durch das die denkende Subjectivität auf eine übernatürliche Art mit dem Absoluten zusammenhängt, und deßwegen schlechthin unbegreiflich. Daß Freiheit, als solche, unbegreiflich ist, leuchtet auch schon daraus ein, daß wir nur insofern etwas begreifen oder dynamisch erkennen, als wir es als Wirkung aus einer Ursache ableiten. Freiheit dynamisch erklären oder begreifen wollen, heißt also, sich selbst widersprechen, indem man erstens etwas, das in sich selbst

Ursa-

Urſache, nicht Wirkung einer andern Urſache iſt, vorausſetzt, und hinterher, indem man es zu erklären ſucht, doch als Wirkung einer andern Urſache ſetzt, weil anders keine dynamiſche Erklärung möglich iſt. Hieraus folgt aber auch, daß man ſich ſelbſt widerſpricht, wenn man die Wirklichkeit der Freiheit endlicher Weſen behaupten, und doch einer Metaphyſik beipflichten will, nach deren Grundſätzen alles Wirkliche aus dem Abſoluten in jeder Hinſicht ſich erklären laſſen ſoll. Jedes Syſtem der Metaphyſik, das ſich rühmt, begreiflich machen zu können, wie das Daſeyn aller endlichen Dinge aus dem Abſoluten entſpringt, iſt nothwendig fataliſtiſch. Mehr über den Begriff vom Schickſale überhaupt d. i. von der nothwendigen Verkettung aller Urſachen und Wirkungen in ihrer Abhängigkeit vom Abſoluten zu ſagen, muß bis zum Schluſſe der Metaphyſik aufgeſpart werden, wo zugleich das Bedürfniß einer Religionsphiloſophie hervortritt, durch die weiter aufgeklärt werden muß, wie der Verſtand die göttliche Allmacht, Allwiſſenheit und Allweisheit mit der Möglichkeit einer metaphyſiſchen Freiheit endlicher Weſen in Uebereinſtimmung bringen kann. Unterdeſſen wird der eigentliche Wille (§. 41. der Apodiktik) immer nur inſofern frei genannt werden dürfen, als er von den Trieben oder der Spontaneität des Empfindungsver-

vermögens (§. 40. der Apodiktik) urſprünglich verſchieden und die Spontaneität der Vernunft ſelbſt iſt. Wenn wir uns alſo das Abſolute als ein reines Vernunftweſen denken, müſſen wir auch urtheilen, daß das Abſolute ſchlechthin frei, und daß dieſe Urfreiheit die göttliche Schöpferkraft oder der Urgrund aller Möglichkeit iſt. Freiheit eines ſinnlich-vernünftigen Weſens kann aber nie eine ſchöpferiſche, ſondern nur eine moraliſche d. i. ſolche ſeyn, die den unwillkürlichen Trieben entgegenwirkt, und das vernünftige Weſen im Innerſten ſeiner Individualität über die Natur, in die es durch ſeine Sinnlichkeit gebunden iſt, erhebt, und das Endliche in ihm mit dem Unendlichen unmittelbar, alſo auf eine völlig unbegreifliche Art, vermittelt.

Religiöſe Freiheitslehre Jacobi's.

51. Da wir überhaupt nicht begreifen, wie ein relatives Daſeyn neben dem Abſoluten, gegründet in dieſem, und doch verſchieden von ihm, entſtehen und beharren kann (§. 25.), ſo vermag auch kein menſchlicher Verſtand die Dauer des Seelenweſens zu ergründen. Was alſo dieſes Weſen werden wird, wenn der Organismus, an den es in der menſchlichen Natur gebunden iſt, ſich auflöſet, läßt ſich durch keine metaphyſiſche Specu-

lation

lation entdecken. Bleiben muß das relative Weſen der Seele, wenn es nicht zurücktritt in das Abſolute, aus dem es entſtanden. Von der Möglichkeit eines ſolchen Zurücktretens der relativen Weſenheit in das Abſolute können wir uns aber nur einen durchaus willkürlichen Begriff machen. Unſre empiriſche Naturkenntniß, auch wenn ſie ſich noch ſo ſehr erweitert, wird nie ein haltbares Argument gegen den Glauben an metaphyſiſche Unſterblichkeit begründen; denn in die ſubjective Weſenheit kann keine Naturkenntniß eindringen: Nur dem, der, in empiriſcher Selbſttäuſchung befangen, durch Erfahrung das Weſen der Dinge erforſchen zu können wähnt, wird es wahrſcheinlich, oder ſo gut wie gewiß, daß mit dem irdiſchen Körper, an deſſen organiſche Functionen das ſubjective Daſeyn in der Form einer menſchlichen Natur gebunden iſt, dieſes Daſeyn ſelbſt durch den phyſiſchen Tod aufgelöſet werde. Aber vom Tode in metaphyſiſchem Sinne haben wir auch nicht die entfernteſte Kunde. Die Möglichkeit des Untergangs eines Weſens, das einmal wahrhaft war, iſt gerade ſo unbegreiflich, wie die Entſtehung eines Weſens. Die Gründe eines religiöſen Glaubens an Unſterblichkeit zu prüfen, muß der Religionsphiloſophie überlaſſen bleiben. Wollen wir uns aber ein individuelles Leben, das

auf

auf das irdiſche folgen ſoll, begreiflich machen nach der Analogie dieſes irdiſchen, ſo können wir nicht wohl umhin, als Bedingung der Möglichkeit unſrer Fortdauer eine Fortſetzung der organiſchen Functionen der Natur zu denken, ohne deren Mitwirkung in dieſem irdiſchen Leben die Seele das Bewußtſeyn verliert, ohne welches keine Ichheit Statt findet. Ueberhaupt beziehen ſich alle Verhältniſſe des Unendlichen zum Endlichen unſrer menſchlichen Individualität auf die Form des Geiſtes, die wieder von der Form unſers Organismus abhängig iſt (Apodiktik, §. 29.). Alſo läßt ſich auch der Begriff eines Ueberganges von einem individuellen Daſeyn in ein anderes nicht wohl trennen von dem Begriffe eines durch die Ordnung der Natur bewirkten Ueberganges eines Organismus, der die Individualität aufbewahrt, in einen andern. Und in dieſem Sinne erhält die uralte Hypotheſe von der Seelenwanderung, wenn ſie ſich nur nicht auf den irdiſchen Organismus einſchränken will, allerdings eine philoſophiſche Bedeutung, deren der Glaube an perſönliche Unſterblichkeit nicht wohl entbehren kann, wenn er ſich der Wiſſenſchaft nähern will.

Kritik der Argumentationen, die man metaphyſiſche Beweiſe der Unſterblichkeit der Seele

überhaupt darf also nicht auf den Begriff der Seele in einem solchen Sinne zurückgeführt werden, als ob das Leben überhaupt nur eine Aeußerung des subjectiven Seelenwesens wäre. Der wahre Begriff der Lebenskraft umfaßt alle die Kräfte, durch deren Zusammenwirkung die dynamische Einheit des Subjectiven und Objectiven, oder die Virtualität unsers Daseyns möglich wird; und diese Virtualität ist unergründlich. Aber ein Leben ohne Subjectivität und Individualität ist ein erdichtetes, von dem wir uns kaum einmal eine verworrene Vorstellung machen können. Eine Lebenskraft, die ohne Individualität in der Natur verbreitet seyn und die Individualität unter gewissen Bedingungen erst hervorbringen soll, kann nur unter den grundlosen Voraussetzungen gedacht werden, daß entweder das individuelle Leben aus dem Absoluten als einer Indifferenz des Subjectiven und Objectiven (§. 21.) hervorquille, oder, daß die Subjectivität selbst aus der Objectivität entspringen und in ihr gegründet seyn könne (Apodikt. §. 32.).

Kritik des physiologischen Begriffes der Lebenskraft in metaphysischer Hinsicht. — Wie der Glaube an eine nicht individuelle Weltseele, seiner metaphysischen Grundlosigkeit ungeachtet, durch eine der natürlichsten Selbsttäuschungen entstanden.

genannt hat. — Erhabene, das ganze Weltall umfassende Ausführung der Idee der Seelenwanderung in dem Indischen Religionssysteme.

52. Nach Analogien, die der wahren Metaphysik nicht widerstreiten, übertragen wir den Begriff der Seele, der ursprünglich auf dem Bewußtseyn unsrer eigenen Wesenheit ruht, auf jeden animalischen und selbst auf den vegetabilischen Organismus. Aber ein metaphysisches Gutachten über die Thierseelen und Pflanzenseelen hebt sich selbst auf, man müßte denn wieder Hypothesen auftreten lassen, wo die Wissenschaft endigt. Noch weiter entfernen sich diese Hypothesen von den Grenzen der Wissenschaft, wenn man den Begriff der Seele auf die ganze Natur überträgt, und die individuellen Seelen als Ausströmungen einer allgemeinen Weltseele deutet, die entweder ohne Individualität eine ewige Lebenskraft der Natur seyn, oder dem materiellen Weltgebäude auf eine ähnliche Art individuell inwohnen soll, wie die menschliche Seele dem menschlichen Körper. Denn das einzige Leben, das wir unmittelbar erkennen, ist das menschliche, in welchem die Subjectivität und folglich die Individualität immer nur insofern vorhanden ist, als sie an eine zu ihr gehörende Objectivität geknüpft ist. Der Begriff des Lebens über-

überhaupt darf alſo nicht auf den Begriff der Seele in einem ſolchen Sinne zurückgeführt werden, als ob das Leben überhaupt nur eine Aeußerung des ſubjectiven Seelenweſens wäre. Der wahre Begriff der Lebenskraft umfaßt alle die Kräfte, durch deren Zuſammenwirkung die dynamiſche Einheit des Subjectiven und Objectiven, oder die Virtualität unſers Daſeyns möglich wird; und dieſe Virtualität iſt unergründlich. Aber ein Leben ohne Subjectivität und Individualität iſt ein erdichtetes, von dem wir uns kaum einmal eine verworrene Vorſtellung machen können. Eine Lebenskraft, die ohne Individualität in der Natur verbreitet ſeyn und die Individualität unter gewiſſen Bedingungen erſt hervorbringen ſoll, kann nur unter den grundloſen Vorausſetzungen gedacht werden, daß entweder das individuelle Leben aus dem Abſoluten als einer Indifferenz des Subjectiven und Objectiven (§. 21.) hervorquille, oder, daß die Subjectivität ſelbſt aus der Objectivität entſpringen und in ihr gegründet ſeyn könne (Apodikt. §. 32.).

Kritik des phyſiologiſchen Begriffes der Lebenskraft in metaphyſiſcher Hinſicht. — Wie der Glaube an eine nicht individuelle Weltſeele, ſeiner metaphyſiſchen Grundloſigkeit ungeachtet, durch eine der natürlichſten Selbſttäuſchungen entſtanden.

53. Der erdichtete Begriff einer Weltſeele iſt beſonders deßwegen wichtig, weil auf ihm die älteſten Vorſtellungen ruhen, die ſich der Menſch von einer Alles umfaſſenden, die Natur durchdringenden und von ihr unzertrennlichen Gottheit machte. Wenn wir die Weltſeele in unſrer Vorſtellung individualiſiren, ſo verhält ſie ſich zu der Körperwelt auf eine ähnliche Art, wie ſich eine menſchliche, oder thieriſche Seele verhält zu einem menſchlichen, oder thieriſchen Körper. Der Analogie mit der menſchlichen Natur gemäß, können wir dann der individualiſirten Weltſeele auch Vernunft beilegen, aber nur eine relative Vernunft, die durch die Natur beſchränkt und bedingt iſt. In keiner Hinſicht aber treffen wir mit dieſer Vorſtellungsart das Abſolute, und folglich auch nicht denjenigen Gott, der als das unbedingte Weſen der Weſen gedacht wird. Entziehen wir aber der Weltſeele in unſrer Vorſtellung die Individualität, ſo verwandelt ſie ſich wieder in jene unbeſtimmte Lebenskraft (§. 52.), die wir auf eine ſolche Art der Natur andichten, als ob entweder das Subjective im Objectiven gegründet, oder das Abſolute eine Indifferenz des Subjectiven und Objectiven (§. 21.) wäre; und auch unter der letzten Vorausſetzung wäre dann die Weltſeele nur die erſte Emanation des Abſoluten, aber nicht derjenige

Gott,

Gott, der als das Weſen der Weſen gedacht wird. In einem ganz anderen Sinne durften wir oben (§. 32.) die Hypotheſe begünſtigen, nach welcher die Materie nicht für eine todte Maſſe, ſondern für eine problematiſche Realität erklärt wird, hinter welcher gar wohl überall ein Leben verborgen ſeyn kann, wo es in ihr nicht erſcheint. Immer aber kommen wir, ſobald der Begriff des Lebens überhaupt auf ſeine Wurzel zurückgeführt wird, auch auf die Individualität zurück.

Fünftes Capitel.

Uebergang von der Metaphyſik zur Religionsphiloſophie.

54. Wenn der Verſtand in ſeinen *metaphyſiſchen* Forſchungen von der Betrachtung der Natur und der Seele zur Idee des Abſoluten zurückkehrt, ſo legt er ſich, dem Verhältniſſe der Natur zur Seele gemäß, die Frage vor, ob nicht aus dieſem Verhältniſſe Prädicate hervorgehen, die wir dem Abſoluten inſofern zuſprechen dürfen, oder müſſen, als das relative Weſen der Natur und der Seele (S. die beiden vorigen Capitel) in dem ewigen Urweſen gegründet iſt. Denn, wie ſich die Wirkung überhaupt verhält zu der Urſache, ſo verhält ſich ohne Zweifel das relative Weſen der Natur und der Seele zum ewigen Urweſen. Da wir nun in der Natur und in uns ſelbſt die Urſachen aus den Wirkungen erkennen, ſo ſcheint auch das ewige Urweſen erkannt werden zu können aus ſeinen Wirkungen in der Natur und der Seele. Vorausgeſetzt werden bei dieſer Vorſtellungsart die Urprädicate, die dem Abſoluten beigelegt werden müſſen, indem das Verhältniß des Endlichen zum

Unend-

Unendlichen überhaupt erkannt wird (§. 15 bis 26.). Auf dieſe Prädicate, nahmentlich die Ur-Weſenheit, Ur-Cauſalität, Ur-Möglichkeit, Ur-Nothwendigkeit, und Ewigkeit, kommt der Verſtand immer zurück, wenn wir aus unſrer Kenntniß der Natur und der Seele Begriffe ſchöpfen wollen, um auf die Frage: was denn das Urweſen eigentlich ſey? beſtimmter zu antworten. Da nun nichts natürlicher ſcheint, als, auf der einen Seite, dem Weſen, aus dem die Natur entſprungen, eine höhere Natur beizulegen, und, auf der andern Seite, das Weſen, in welchem das Daſeyn der denkenden und empfindenden Seele gegründet iſt, für die höchſte und reinſte Seele zu halten, ſo erklärt ſich leicht, wie die Hypotheſe von einer Weltſeele, in welcher die Begriffe von Natur und Seele zuſammenfallen (vergl. §. 52.), die erſte wurde, an welche der philoſophirende Verſtand die dunkeln Vorſtellungen zu knüpfen ſuchte, die ſich der Menſch, im Gefühle ſeiner Abhängigkeit von einem den Sinnen verborgenen Etwas, von Gott, oder von Göttern macht. Ueber das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen nachſinnend, und von der Nothwendigkeit, ein ewiges Urweſen anzuerkennen, überzeugt, dachte man ſich ſehr natürlich das Urweſen als eine von Ewigkeit her beſeelte Natur. Ueberhaupt ſind die

aus den Schulen philoſophirender Köpfe hervorgegangenen Syſteme des Theismus und Atheismus aus dem Beſtreben entſtanden, die Begriffe von der Natur und der Seele in der Idee des Abſoluten wiederzufinden.

55. So natürlich der Begriff von einer Weltſeele in der eben erklärten Bedeutung des Worts dem menſchlichen Verſtande ſich anſchmeichelt, ſo unhaltbar zeigt ſich wieder dieſer Begriff bei genauerer Prüfung, auch ehe wir ihn noch mit den eigentlich religiöſen Bedürfniſſen des menſchlichen Herzens vergleichen. Denn das Abſolute offenbart ſich ſelbſt durch die reine Idee als erhaben über die wirkliche Natur, die wir kennen, und als ſchlechthin verſchieden von ihr (§. 15-26.). Wollen wir uns alſo das Abſolute als eine von Ewigkeit her beſeelte Natur denken, ſo müſſen wir dem Abſoluten eine höhere Natur andichten, und verwechſeln in dieſer Dichtung ſogleich das Relative mit dem Abſoluten. Auch der Begriff von einer Welt widerſpricht in dieſer Anwendung der Idee des Abſoluten, weil der Urgrund alles Relativen durchaus verſchieden iſt von der Totalität des Relativen (vergl. §. 23.). Die Begriffe von Welt und Natur im metaphyſiſchen Sinne verhalten ſich zu einander wie die Begriffe von relativem

tivem Daseyn und relativen Kräften. Wenn wir von einer Weltseele reden, können wir sie auch Naturseele nennen. Immer aber täuschen wir uns selbst, wenn wir uns das Absolute als ein Wesen denken, das zu der Welt insofern gehören soll, als die Welt zur Natur gehört, in welcher Alles nur relativ ist.

56. Dieselbe Verwirrung der Begriffe, durch die man verleitet wird, sich das Absolute als eine Weltseele zu denken, erneuert sich, wenn man nach dem metaphysischen Identitätssysteme den Gegensatz zwischen Natur und Seele, der auf dem Gegensatz zwischen dem Objectiven und Subjectiven im Erkennen beruht, entweder durch Demonstration, oder durch angebliche Anschauung, zu indifferenziren sich vermißt. Was von diesem Indifferenzirungsprocesse im Allgemeinen zu halten ist, hat schon die Analyse der erkennbaren Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen gelehrt (§. 20-23.). Aber die metaphysischen Identisten haben sich auch erlaubt, ihre All-Eins, in welchem Subjectivität und Objectivität, Natur und Vernunft, Materie und Geist, Eins und Einerlei seyn sollen, Gott zu nennen, also dieses All-Eins, das von sich selbst nichts weiß, zum Gegenstande der religiösen Verehrung zu machen. Wie nun diese

beſondre Art von Religionslehre zum Begriffe der Religion überhaupt ſich verhält, bedarf einer beſondern Erläuterung, zu der aber hier nicht der Ort iſt, weil der allgemeine Begriff von Religion gar vieles umfaßt, das nicht im Bezirke der Metaphyſik liegt, und deßwegen einen beſondern Theil der Philoſophie unter dem Titel Religionsphiloſophie nöthig macht.

57. Ueber den Hylozoismus, der eine Weltſeele Gott nennt (§. 55.), und zugleich über den Pantheismus (§. 56.) erhebt ſich der forſchende Verſtand, wenn wir uns das Abſolute als ein Vernunftweſen denken, das eben ſo wenig mit der Natur, als mit den endlichen Seelenweſen, einerlei iſt. Etwas Höheres, als ein abſolutes Vernunftweſen, iſt überhaupt nicht denkbar. Aber auch nach pantheiſtiſcher Vorſtellungsart (§. 56.) wird das Urweſen gewiſſermaßen als ein abſolutes Vernunftweſen gedacht. Denn da das pantheiſtiſche Abſolute Eins in Allem iſt, ſo ſchließt es nach dieſer Vorausſetzung auch die Vernunft in ſich. Nur darf jene Vernunft, die der Pantheismus dem Abſoluten zuſpricht, nicht der menſchlichen Vernunft ähnlich als eine ſolche gedacht werden, die ſich ſelbſt in einem Bewußtſeyn erkennt. Die pantheiſtiſch-abſolute Vernunft

iſt

iſt eine Urkraft, die ihrer ſelbſt ſich nicht bewußt im All-Eins der Dinge waltet. Auf den Begriff von einer ſolchen, ſich ihrer ſelbſt nicht bewußten Vernunft geräth man empiriſch, wenn man wahrnimmt, wie die menſchliche Vernunft ſich entwickelt. Man ſetzt dann voraus, daß die Vernunft als Kraft ohne Bewußtſeyn in der Natur des ungebornen Kindes vorhanden war, in welchem ſie doch erſt geraume Zeit nach der Geburt mit Bewußtſeyn wirkend hervortrat. Aber dieſe empiriſche Erkenntniß der natürlichen Entwickelung der Vernunft in einem menſchlichen Daſeyn iſt ſchlechterdings keine Erkenntniß des Urſprungs der menſchlichen Vernunft. Der Urſprung der menſchlichen Vernunft iſt eben ſo unerforſchlich, wie überhaupt der Anfang eines endlichen Daſeyns (§. 25.). Vergebens nimmt der Verſtand, den die Wahrnehmung in dieſer Hinſicht gänzlich verläßt, ſeine Zuflucht zur Einbildungskraft, um ſich einen Begriff zu machen von der Möglichkeit, wie die Vernunft, die ſich ſelbſt von der Natur unterſcheidet, in eine menſchliche Natur eintreten, und wie ſie gebunden ſeyn kann durch den Organismus, mit dem ſie ſich entwickelt (vergl. §. 46 und 51.). Aber die ſich ſelbſt erkennende menſchliche Vernunft erkennt ſich nur in einem Bewußt-

beſondre Art von Religionslehre zum Begriffe der Religion überhaupt ſich verhält, bedarf einer beſondern Erläuterung, zu der aber hier nicht der Ort iſt, weil der allgemeine Begriff von Religion gar vieles umfaßt, das nicht im Bezirke der Metaphyſik liegt, und deßwegen einen beſondern Theil der Philoſophie unter dem Titel Religionsphiloſophie nöthig macht.

57. Ueber den Hylozoismus, der eine Weltſeele Gott nennt (§. 55.), und zugleich über den Pantheismus (§. 56.) erhebt ſich der forſchende Verſtand, wenn wir uns das Abſolute als ein Vernunftweſen denken, das eben ſo wenig mit der Natur, als mit den endlichen Seelenweſen, einerlei iſt. Etwas Höheres, als ein abſolutes Vernunftweſen, iſt überhaupt nicht denkbar. Aber auch nach pantheiſtiſcher Vorſtellungsart (§. 56.) wird das Urweſen gewiſſermaßen als ein abſolutes Vernunftweſen gedacht. Denn da das pantheiſtiſche Abſolute Eins in Allem iſt, ſo ſchließt es nach dieſer Vorausſetzung auch die Vernunft in ſich. Nur darf jene Vernunft, die der Pantheismus dem Abſoluten zuſpricht, nicht der menſchlichen Vernunft ähnlich als eine ſolche gedacht werden, die ſich ſelbſt in einem Bewußtſeyn erkennt. Die pantheiſtiſch-abſolute Vernunft

iſt

iſt eine Urkraft, die ihrer ſelbſt ſich nicht bewußt im All-Eins der Dinge waltet. Auf den Begriff von einer ſolchen, ſich ihrer ſelbſt nicht bewußten Vernunft geräth man empiriſch, wenn man wahrnimmt, wie die menſchliche Vernunft ſich entwickelt. Man ſetzt dann voraus, daß die Vernunft als Kraft ohne Bewußtſeyn in der Natur des ungebornen Kindes vorhanden war, in welchem ſie doch erſt geraume Zeit nach der Geburt mit Bewußtſeyn wirkend hervortrat. Aber dieſe empiriſche Erkenntniß der natürlichen Entwickelung der Vernunft in einem menſchlichen Daſeyn iſt ſchlechterdings keine Erkenntniß des Urſprungs der menſchlichen Vernunft. Der Urſprung der menſchlichen Vernunft iſt eben ſo unerforſchlich, wie überhaupt der Anfang eines endlichen Daſeyns (§. 25.). Vergebens nimmt der Verſtand, den die Wahrnehmung in dieſer Hinſicht gänzlich verläßt, ſeine Zuflucht zur Einbildungskraft, um ſich einen Begriff zu machen von der Möglichkeit, wie die Vernunft, die ſich ſelbſt von der Natur unterſcheidet, in eine menſchliche Natur eintreten, und wie ſie gebunden ſeyn kann durch den Organismus, mit dem ſie ſich entwickelt (vergl. §. 46 und 51.). Aber die ſich ſelbſt erkennende menſchliche Vernunft erkennt ſich nur in einem Bewußt-

ſeyn

ſeyn und weiß ſchlechterdings nichts von einer Vernunft ohne Bewußtſeyn. Die pantheiſtiſche Vernunft iſt eine erdichtete, und, als ſolche, einerlei mit einer angenommenen allgemeinen Lebenskraft, die ſich, nach dieſer Vorſtellungsart, nur anders in der Pflanze, anders im Thiere, und anders im Menſchen offenbart, aber doch immer im Grunde eine und dieſelbe Kraft iſt, ſie nenne ſich organiſche Entwickelungskraft, oder Sinnlichkeit, oder Denkkraft.

Vergl. §. 56. die Analyſe des Zuſammentreffens des Pantheismus mit dem Hylozoismus.

58. Wenn der Pantheismus, von der metaphyſiſchen Seite betrachtet, nicht ſich ſelbſt zerſtören will, muß er auch die Freiheit leugnen, die zur menſchlichen Vernunft gehört, und überhaupt alle Urſachen und Wirkungen verketten in einem blinden Schickſale. Allerdings kann man ſich pantheiſtiſch eine ſogenannte Freiheit im Endlichen denken als eine unmittelbare Function der ewigen Urkraft in der Form der Individualität, und inſofern als ein Vermögen des Individuums, einen Zuſtand von vorn anzufangen. Aber eine auf dieſe Art gedachte Freiheit iſt keine wahrhaft individuelle, keine in einer individuellen Weſenheit gegründete, weil individuelle Weſen-

ſenheit nach dem Syſteme des Pantheismus ein leerer Begriff iſt. Diejenige Freiheit, die der Pantheiſt dem denkenden Individuum zugeſtehen kann, iſt die blinde Urkraft des Abſoluten ſelbſt, ſofern ſie in der Form der Individualität ſich thätig erweiſet. Der conſequente Pantheiſt kann aber auch in dem von ihm ſogenannten Gotte nichts Höheres erkennen als ein blindes Schickſal (vergl. §. 50.). Iſt nun Freiheit im Menſchen als unmittelbar gewiſſe Spontaneität der Vernunft (§. 50.) durch keine metaphyſiſche Demonſtration widerlegbar, ſo iſt eben dieſe Wirklichkeit unſrer Freiheit ein factiſches Argument gegen die Syllogismen des Pantheismus.

Conſequenter Fatalismus des Spinoza.

59. Ob und in welchem Sinne der Hylozoismus und Pantheismus zu den atheiſtiſchen Syſtemen gezählt werden ſollen, hängt von den Bedeutungen ab, die man dem Worte Gott beilegt. Davon muß weiter in der Religionsphiloſophie die Rede ſeyn. In der gewöhnlichen Sprache wird auch der Polytheismus nicht Atheismus genannt. Von der metaphyſiſchen Seite betrachtet, verliert ſich der Polytheismus entweder in verworrenen Vorſtellungen von der menſchlichen Seele, indem man Menſchen zu Göttern erhob, oder in eben

ſo verworrenen Vorſtellungen von beſeelten Naturkräften, die zuletzt auf den Hylozoismus zurückführen, der, wie wir geſehen haben, vor der metaphyſiſchen Kritik nicht beſteht (§. 54. 55.). Abgeſehen von den Beziehungen auf die Natur, die Seele, und das Abſolute, iſt der Polytheismus überhaupt kein metaphyſiſches Religionsſyſtem. Mit der Idee des Abſoluten entzweit ſich auch der religiöſe Dualismus, die entweder einem mit Bewußtſeyn wirkenden höchſten Geiſte eine ewige Materie beigeſellt, oder ein böſes Urweſen einem guten gegenüber ſtellt. Denn die reine Idee des Abſoluten ſchließt alle Mehrheit und Mannigfaltigkeit aus (§. 19.). Ein höchſter Geiſt, den eine ewige Materie beſchränkt, iſt nur der höchſte in einer Reihe endlicher Geiſter, deren Weſenheit nun relativ iſt. Ein guter Geiſt, der mit einem böſen kämpfen muß, iſt eben ſo wenig das Urweſen, das der Urgrund alles Daſeyns und Denkens iſt. Von mehreren andern Seiten muß die eigentliche Religionsphiloſophie auch dieſe Syſteme betrachten.

60. Atheiſtiſch im engeren Sinne des Worts nennt man bekanntlich nur diejenigen Syſteme, in denen von Gott, oder Göttern, in keiner andern Abſicht die Rede iſt, als, um zu zeigen, daß

daß es überhaupt keinen Gott und keine Götter gebe. Der gewöhnliche Atheismus ist der Materialismus, der den empirischen Begriff der Materie hypostasirt und sie entweder mit ihren empirisch erkennbaren Eigenschaften in dieser hypostasirten Bedeutung für das Urwesen erklärt (§. 31.), oder sie aus Atomen construirt, deren Allheit das Absolute seyn soll (§. 35.), oder endlich gar, einer Hypothese zu Gefallen, einer ewigen Materie, die das Absolute seyn soll, andre Eigenschaften, die nicht in die Sinne fallen, andichtet. Wer sich zu diesem Atheismus bekennen will, muß erstens, als echter Sensualist, auch die Metaphysik auf sinnliche Erkenntnisse gründen; er muß also zweitens die reine Idee des Absoluten, das sich selbst als schlechthin erhaben über die Natur offenbart, und die Wurzel der Metaphysik ist, für ein Hirngespinnst ansehen; er muß drittens gleichwohl sich entschließen, von der Natur so zu reden, als ob sie das Absolute wäre, das doch nicht in die Sinne fällt. Die Widerlegung der Anmaßungen dieses Atheismus, den man auch den dogmatischen nennt, ist in allen vorigen Capiteln der Apodiktik und Metaphysik enthalten. Ganz anders verhält es sich mit der Lehre, daß, weil wir vom Ursprunge der Dinge überall nichts begreifen, auch keine menschliche Vernunft

ent-

entſcheiden könne, ob ein denkendes, über die Natur erhabenes und von ihr verſchiedenes Urweſen mit Bewußtſeyn die Welt moraliſch regiere, oder ob die geſammte Ordnung der Dinge, zu welcher auch das Daſeyn der denkenden Geiſter gehört, in jener ewigen Nothwendigkeit gegründet ſey, die mit dem blinden Schickſale einerlei iſt (§. 58.). Dieſe Lehre hat man in neueren Zeiten nicht ganz ſchicklich ſkeptiſchen Atheismus genannt. Aber der Skeptiker, der das göttliche Weſen in dieſem Sinne bezweifelt, ſtimmt doch mit dem Dogmatiker, der das göttliche Weſen leugnet, darin überein, daß Beide nicht metaphyſiſch überzeugt ſind vom Daſeyn Gottes in der rein theiſtiſchen Bedeutung des Worts, nur mit dem Unterſchiede, daß der dogmatiſche Atheiſt das Daſeyn Gottes kategoriſch leugnet, der Skeptiker aber einen religiöſen Glauben gelten laſſen kann, der nicht auf metaphyſiſchen Principien ruht. Ob nun der reine Theismus in der eben beſtimmten Bedeutung des Worts metaphyſiſch begründet werden könne, iſt die Frage, deren Beantwortung den Beſchluß der Metaphyſik macht.

61. Die Metaphyſik nach dem Syſteme des wahren Rationalismus begründet, wie wir geſehen haben (§. 54–60.), den reinen Theismus (§. 60.)

erſtens

erſtens negativ inſofern, als ſie hinreichende Gründe zur Widerlegung des Hylozoismus, Pantheismus und eigentlichen Atheismus aufſtellt; ſie begründet den reinen Theismus zweitens auch poſitiv durch die Lehren, daß das wahrhaft Abſolute oder ſchlechthin nothwendige Urweſen dem denkenden Geiſte ſich ſelbſt offenbart als erhaben über die ganze Natur, und verſchieden von der Natur; erhaben über alle endlichen Geiſter, und verſchieden von ihnen; daß es eben ſo wenig eine phyſiſche, aus der Zuſammenwirkung von Naturkräften, als eine moraliſche, aus einer Zuſammenwirkung von Ichheiten entſpringende Welt-Einheit iſt; daß es ſchlechthin Eins iſt, und in dieſer Einheit, die ihm allein zukommt, alle Zuſammenſetzung, auch die dynamiſche, ausſchließt; daß es endlich auch nothwendig als das alleinige Schöpfungsprincip oder erſte Urſache alles endlichen Daſeyns gedacht werden muß (§. 16. 17. 24. 25.). Aber dieſe metaphyſiſche Grundlage des reinen Theismus iſt noch lange nicht der reine Theismus ſelbſt; denn in keiner jener Wahrheiten liegt ein hinreichender Grund zu der Behauptung, daß das alleinige, über alle endlichen Dinge erhabene Schöpfungsprincip ein reines Vernunftweſen ſey. Der reine Theismus unterſcheidet ſich aber nicht nur durch dieſe Behauptung von allen hylozoiſtiſchen,

pantheiſtiſchen und atheiſtiſchen Lehren; er knüpfe an dieſe Behauptung auch die Lehre an, daß das alleinige reine Vernunftweſen als wahrhaft göttliche Vorſehung ſeine Schöpfung moraliſch regiert (§. 60.). Woher ſoll nun die Metaphyſik in derjenigen Bedeutung des Worts, von der wir ausgegangen (§. 1.) und der wir durchgängig getreu geblieben ſind, erſtens Beweisgründe nehmen für die Lehre, daß das alleinige Schöpfungsprincip ein reines Vernunftweſen ſey? Wie ſoll ſie zweitens die Begriffe von einer moraliſchen Weltregierung begründen, deren Subſtraten, den Begriff der Welt ausgenommen, wir auf unſerm Wege nirgends begegnet ſind? Allerdings können wir uns auch das Moraliſche in uns als etwas Ueberſinnliches denken, und in dieſer Beziehung von einer Metaphyſik der Sitten reden. Aber um entſcheiden zu können, ob das Moraliſche in uns etwas Ueberſinnliches iſt, müſſen wir ſchon dieſes Moraliſche ſelbſt analyſirt, alſo uns mit allen den Unterſuchungen beſchäftigt haben, die man jetzt unter dem Titel Allgemeine praktiſche Philoſophie zuſammenzuſtellen gewohnt iſt. Und mit dieſen Unterſuchungen iſt uns wieder zur Begründung des reinen Theismus nichts geholfen, ſo lange der Begriff von einem reinen Vernunftweſen unbegründet iſt, der doch immer, wenn denn auch

nur

nur als problematiſcher Begriff, der eigentlichen, auf die Erforſchung des Weſens der Dinge gerichteten Metaphyſik angehört. Aus dieſen Bemerkungen fällt ins Auge, daß, wenn es eine ſogenannte natürliche d. h. vom Glauben an eine beſondre göttliche Offenbarung unabhängige Theologie giebt, eine ſolche Wiſſenſchaft durch die Metaphyſik begründet werden muß. Auch die Kritik der Lehren, die man in mehreren Schulen Beweiſe des Daſeyns Gottes genannt hat, muß von metaphyſiſchen Principien ausgehen. Aber alle dieſe Unterſuchungen hängen genau zuſammen mit der Analyſe deſſen, was überhaupt Religion und was das Göttliche (το θεῖον) iſt. Da nun die Begriffe von Religion und vom Göttlichen gar vieles in ſich ſchließen, was der eigentlichen, bloß ſpeculativen Metaphyſik fremd iſt, und da überdieß die Frage aufgeworfen werden kann: ob nicht auch die ſogenannte natürliche d. h. vom Glauben an eine beſondre göttliche Offenbarung unabhängige Religion auf einem Vernunftglauben beruhet, der ſich zwar an die Wiſſenſchaft anſchließt, aber doch nicht aus ihr allein entſpringt? ſo erleichtern wir uns die ſyſtematiſche Ueberſicht einer der wichtigſten Angelegenheiten der philoſophiſchen Forſchung, wenn wir auch den metaphyſiſchen Theil der Lehren, auf denen der reine Theismus (§. 61.) ruht, in die

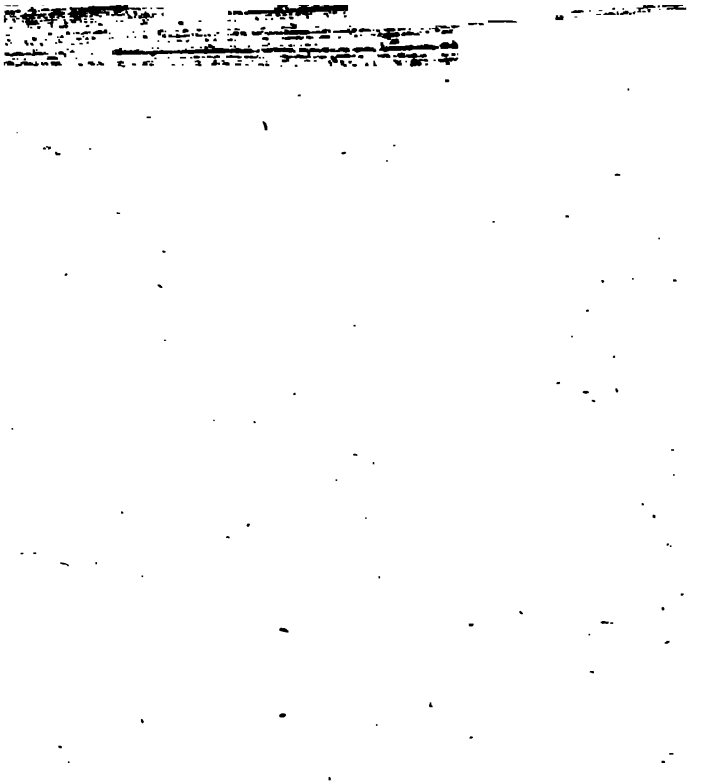
mehr umfaſſende Religionsphiloſophie herüberziehen, deren Verhältniß zur allgemeinen praktiſchen Philoſophie dann zugleich aus dem Zuſammenhange der religiöſen Betrachtungen ſich ergiebt.

Ueber Kant's Ideal der reinen Vernunft.

III.

III.

Religionsphiloſophie.



Religionsphiloſophie.

Vorbereitende Erläuterungen.

1. Religionsphiloſophie iſt derjenige Theil der Philoſophie, durch den unterſucht wird, was Religion überhaupt iſt, worauf ſie im menſchlichen Geiſte beruhet, und ob es eine natürliche Vernunftreligion giebt, die ſich philoſophiſch rechtfertigen kann. Was Religion überhaupt iſt, kann uns die Metaphyſik nicht lehren (vergl. §. 61. der Metaphyſik); denn Religion iſt ein pſychologiſches Factum, ſo alt, als die Weltgeſchichte; ein Factum, das unter allen Völkern in den mannigfaltigſten Veränderungen auf allen Stufen der Bildung des menſchlichen Geiſtes immer wiederkehrt, und bis jetzt nur noch hier und da, wo beſondere

Lehren (§. 60.) aus den Schulen philoſophirender Köpfe ſich weiter verbreiteten, einem Unglauben gewichen iſt, zu dem ſich immer nur ein ſehr kleiner Theil des menſchlichen Geſchlechts bekannt hat. Das Allgemeinſte in dieſem viel umfaſſenden pſychologiſchen Factum iſt Anbetung einer übermenſchlichen Macht, von welcher die menſchliche Natur mehr oder weniger abhängig iſt. Die Vorſtellung von einer übermenſchlichen Macht entſpringt ſo natürlich aus dem Bewußtſeyn der Schranken der menſchlichen Natur, daß man dieſes Bewußtſeyn die pſychologiſche Grundlage der Religion nennen kann. Aber aus dieſer Vorſtellung allein, ſie habe ſich zum klaren Begriffe ausgebildet, oder ſie verliere ſich trübe und verworren unter andern Vorſtellungen, entſpringt keine Religion. Auch der Atheiſt hat nothwendig eine Vorſtellung von einer übermenſchlichen Macht, von welcher die menſchliche Natur abhängig iſt; denn er kann nicht umhin, nach ſeiner Anſicht von der allgemeinen Natur der Dinge eben dieſe allgemeine Natur der Dinge für jene übermenſchliche Macht anzuerkennen. Selbſt von einem Theiſten ſagt man nur uneigentlich, daß er Religion habe, wenn ihn die Wahrheiten der Religion nur von ihrer ſpeculativen Seite intereſſiren, und ſein Herz ſo kalt laſſen, wie ein mathematiſcher Lehrſatz.

Wer

Wer Religion hat, betet an. Anbetung aber iſt ein Gefühl; nicht ein Gefühl der Luſt-, oder Unluſt; aber eines der höheren Gefühle, deren nur ein denkendes und moraliſches Weſen fähig iſt. Das moraliſche Element dieſes Gefühls iſt die Verehrung. Verehrung aber ſetzt moraliſche Reflexionen voraus, mögen ſie auch noch ſo dunkel, oder verworren ſeyn, und von noch ſo falſchen Begriffen ausgehen, die den Menſchen verleiten können, anzubeten, was die höhere Achtung, die man Verehrung nennt, ſchon darum nicht verdienen kann, weil es überhaupt keine Achtung verdient. Mit der Verehrung vereinigen ſich in der Anbetung gewöhnlich Liebe, Furcht, Dankbarkeit, und noch andere Gefühle, die wieder, wie die Verehrung ſelbſt, aus täuſchenden Vorſtellungen entſpringen können, aber doch immer mit den eigentlich moraliſchen Gefühlen verwandt ſind. Die Beziehung der Religion überhaupt auf die Moral fällt alſo ins Auge, wenn man nicht dem Worte Religion ungewöhnliche Bedeutungen geben will, die uns hier noch nicht angehen.

*Ueber den philoſophiſchen Begriff vom Gefühle ſ. die Apodiktik, §. 36. — Vorläufige Erwähnung der Nebenbedeutungen des Wortes Religion.

2. Was der Menſch anbetet (§. 1.), iſt in ſeinen Augen das Göttliche. Aber was man für ein Nichts hält; kann man nicht anbeten, obgleich die Weltgeſchichte lehrt, wie ſehr der Menſch Geſchöpfe der Einbildungskraft, die, als ſolche, im metaphyſiſchen Sinne Nichts ſind, anzubeten geneigt iſt, nachdem er ſie für wirkliche Weſen zu halten gelernt hat. Zur Religion gehört nothwendig irgend eine Art von Ueberzeugung von der objectiven Wirklichkeit des Gegenſtandes der Anbetung. Die Art von Ueberzeugung, die den meiſten Religionen von jeher zum Grunde gelegen hat und noch zum Grunde liegt, iſt, bekanntlich, hiſtoriſcher Glaube, verbunden mit einem Gefühle, das den Zweifel niederſchlägt. Der hiſtoriſche Glaube unterſcheidet ſich von dem allgemeinen Vernunftglauben oder Glauben an Wahrheit überhaupt, ohne welchen überall keine Ueberzeugung Statt findet (Apodiktik, §. 27.), dadurch, daß er eine beſondre Hingebung des Geiſtes an die Verſicherung von Berichtsabſtattern iſt, denen man nicht mißtrauen zu müſſen hinreichende Gründe hat, oder zu haben ſich einbildet. Der hiſtoriſche Glaube iſt kein blinder Glaube, wenn er ſich nach Verſtandesgeſetzen und überhaupt nach denſelben Grundſätzen zu rechtfertigen ſucht, nach denen überhaupt die Glaubwürdigkeit berichteter Thatſachen geprüft wer-

werden muß. Alſo auch demjenigen, der in dieſer Prüfung ſich irrt, weil er falſche Schlüſſe macht, darf man keinen blinden Glauben vorwerfen. Aber der religiös-hiſtoriſche Glaube der meiſten Menſchen iſt von jeher vom eigentlich blinden Glauben d. h. von gedankenloſer Hingebung des Geiſtes an berichtete Thatſachen und die durch den Bericht aufgeregten Gefühle nicht ſehr verſchieden geweſen. Das Gefühl, das den Zweifel niederſchlägt, iſt blindes Gefühl, wenn es ſich der Autorität der Vernunft entzieht, die ſich ſelbſt nur in der Einheit des Denkens, alſo verſtandesmäßig nach den Geſetzen erkennt, nach denen wir in der Vereinigung des Denkens mit der innern und äußern Wahrnehmung Wahrheit vom Irrthume überhaupt unterſcheiden (S. die ganze Apodiktik; beſonders §. 4. 21. 22. 34. 35.). Gefühle, als ſolche, d. h. als paſſive und bloß ſubjective Geiſteszuſtände, die mit den Vorſtellungen aus innerer, oder äußerer Wahrnehmung entſpringen, und wieder durch die Vorſtellungen mannigfaltig verändert werden (Apodiktik, §. 36.), ſind überhaupt keine Erkenntnißgründe (Apodiktik, §. 36 und 37.); denn alles eigentliche Erkennen beruhet auf der Vernunft in ihrer unmittelbaren Verbindung mit der inneren und äußeren Wahrnehmung. Dennoch iſt auch die Gefühlsreligion, wie man ſie genannt hat,

d.

d. h. diejenige Religion, in welcher Gefühle die Stelle der Erkenntniß- und Beweisgründe (vergl. Apodiktik, §. 21.) einnehmen, nicht blind zu nennen, wenn sie sich nach Verstandesgesetzen insofern zu rechtfertigen sucht, als sie zu beweisen versucht, daß Gefühle in religiöser Hinsicht allerdings die Stelle von eigentlichen Erkenntnißgründen vertreten können. Aber eine Religion, die den von ernstlichem Forschen nach Wahrheit, also subjectiv von der Vernunft ausgehenden Zweifel durch ein Gefühl niederschlägt, das der Vernunft alle Autorität in Glaubenssachen entziehen soll, darf allerdings blinde Gefühlsreligion genannt werden, obgleich Religion, als solche, überhaupt ein Gefühl ist (§. 1.).

Kann man dem katholisch-christlichen Kirchenglauben, der in den Schriften so vieler gelehrten Männer sich nach Verstandesgesetzen zu rechtfertigen gesucht hat, ein größeres Unrecht thun, als, wenn man ihn blinden Glauben nennt?

3. Ehe wir die Verschiedenheit der Religionen unter ein philosophisches Princip stellen, müssen wir sie zuerst in ihren psychologischen Beziehungen auf die Idee des Absoluten, von welcher in der Apodiktik und Metaphysik ausführlich die Rede gewesen ist, näher kennen zu lernen

nen ſuchen. Ohne alles Bewußtſeyn des Abſoluten kann kein menſchlicher Geiſt ſeyn; weil er ſonſt ohne Vernunft ſeyn würde; denn die Vernunft trägt in ſich ſelbſt die Idee des Abſoluten und die aus ihr entſpringende Erkenntniß (Apodiktik, §. 34.). Aber auf den untern Stufen der Entwickelung des menſchlichen Geiſtes verliert ſich dieſes Bewußtſeyn in einem dunkeln Gefühle. Dieſes Gefühl gehört allerdings zur Religion überhaupt inſofern, als Religion überhaupt einen Gegenſtand haben muß, deſſen Wirklichkeit vorausgeſetzt wird. Da nun alle Begriffe von Wirklichkeit ein Weſen der Dinge vorausſetzen (Metaphyſik, §. 4. 5.), das wieder ein Urweſen vorausſetzt, das der denkende Geiſt durch die Idee des Abſoluten unmittelbar erkennt (Metaphyſik, §. 6.), ſo kann auch keine Anbetung einer übermenſchlichen Macht ohne alles, wenn auch noch ſo dunkle Bewußtſeyn des Abſoluten ſeyn. In dieſer Beziehung auf das Abſolute liegt auch das Myſtiſche im höheren Sinne, ohne welches keine Religion iſt, die ſich über die unterſten Stufen der Entwickelung des menſchlichen Geiſtes erhebt. Aber auf dieſen unterſten Stufen, wo der religiöſe Glaube mit dem gemeinſten phyſikaliſchen Aberglauben zuſammenfällt, iſt das Abſolute ſelbſt keinesweges der eigentliche Gegenſtand der Anbetung. Unfähig einer metaphyſiſchen

Unter-

Unterſcheidung des Natürlichen von dem Uebernatürlichen, und von allen Seiten die Macht der Natur empfindend, vergöttert der Menſch die Natur, aber ohne einen klaren Begriff von der Natur. In ſich ſelbſt das Leben als ein Factum erkennend, überträgt er die dunkle Vorſtellung, die er von einem menſchlichen Leben hat, in die allgemeine Natur der Dinge, indem er ſich beugt vor einer übermenſchlichen Macht. Er lernt an Götter glauben, denen er eine Art von Perſönlichkeit zuerkennt, die in der äußern Natur der Dinge verborgen iſt. Er fühlt eine Scheu vor der unſichtbaren Gegenwart dieſer Götter. Er hüthet ſich, ſie zu beleidigen. Er wünſcht, ſie in ſein Intereſſe zu ziehen, damit ſie ihm geneigt werden. Durch abergläubiſche Künſte ſucht er ihre Gunſt und ihren Beiſtand zu gewinnen. Glaubt er, daß ſie ihm geholfen haben, ſo treibt ihn ſein moraliſches Gefühl, ihnen zu danken. Je mehr Gutes er ihnen zutrauet, deſto mehr ehrt er ſie. Aber dieſe Verehrung kann ſehr verſchieden ſeyn von der wahrhaft moraliſchen, die eine, wenn auch dunkle, doch nicht irrige Vorſtellung von moraliſcher Vollkommenheit vorausſetzt.

Verhältniß dieſer Art von Religion zu dem gemeinen Glauben an Zauberei (im Portugieſiſchen Feitiço, woraus das Wort Fetiſch entſtanden iſt).

4. Einen andern, aber darum noch lange nicht wahrhaft moraliſchen Charakter nimmt die Religion auf einer zweiten Stufe an, wenn die Idee des Abſoluten ſtärker und beſtimmter in ihr hervortritt, und der eigentliche Träger des religiöſen Glaubens wird. Da wird ſie Anbetung des Abſoluten ſelbſt, aber nicht als eines abſoluten Vernunftweſens im Sinne des reinen Theismus (Metaphyſik, §. 61.). Unfähig, zu erforſchen, was das Abſolute iſt, und ergriffen von dem tiefen Erſtaunen, das die Betrachtung des Unendlichen begleitet, folgt der Menſch auf dieſer Stufe doch wieder dem Zuge der Sinnlichkeit. Er vermiſcht die reine Idee des Abſoluten myſtiſch mit dem nothwendigen Begriffe von einer allgemeinen Natur der Dinge. Um ſich die Entſtehung des Endlichen aus dem Unendlichen beſonders in den Phänomenen des Lebens zu erklären, geräth er auf die Idee von einer ewigen Weltſeele, die als allgemeine Lebenskraft der Natur ohne Bewußtſeyn die Vernunft in ſich ſchließt, und durch materielle Erzeugung von Menſchen und Göttern ſich individualiſirt. Als eine Athor oder ewige Nacht, die ſich auch wohl in ein männliches und weibliches Zeugungsprincip zertheilt, iſt dann dieſes blinde Abſolute der höchſte Gegenſtand der Anbetung. Aus

dieſem Abſoluten entſpringen Götter als überirdiſche Weſen auf dieſelbe, oder auf eine ähnliche Art, wie Menſchen gezeugt und geboren werden. Der Zeugungstrieb überhaupt gehört nach dieſer Vorſtellungsart zum Heiligen in der Natur (vergl. Metaphyſik, §. 46.). Dieſes Heilige anſchaulich zu machen, werden Symbole erfunden, die von einem andern Standpunkte aus allen moraliſch-religiöſen Begriffen widerſtreiten. Gleichwohl hat auch dieſe Art von Religion ihre Moral, indem ſie auch das Geſetz des Guten, das der Menſch in ſeinem Bewußtſeyn trägt, aus der Natur der Weltſeele zu erklären ſucht, in der eine ewige Vernunft, wenn gleich ohne Bewußtſeyn, enthalten ſeyn ſoll. Daher nimmt auch dieſe Religion leicht die Idee von einer ewigen Gerechtigkeit in ſich auf, nach welcher das Gute belohnt und das Böſe beſtraft wird. Der Hylozoismus (Metaphyſik, §. 54. 55.), der ihr zum Grunde liegt, kann auch in Pantheismus (Metaphyſik, §. 56.) übergehen. Zur Volksreligion iſt aber dieſe Art von Religion immer nur dadurch geworden, daß ſie ihr blindes Abſolutes in den Hintergrund der religiöſen Betrachtung zurückſchob, weil der Menſch auf dem natürlichen Standpunkte des religiöſen Glaubens einen ſolchen Gott, der durch die Bitten der Menſchen nicht gerührt werden, und ihren Dank

nicht

nicht vernehmen kann, anzubeten nicht leicht ſich entſchließt. Daher erſcheint dieſe Art von Religion in der Weltgeſchichte immer nur als eſoteriſche Prieſter- und Myſterienreligion. Zur Volksreligion iſt ſie immer durch die Perſonificationen geworden, die ſie dem Volksglauben in der Form von Idolen zur Anbetung ausſtellte. Dieſe Perſonificationen liegen aber auch ſchon im Princip einer Religion, die aus einer Ur-Nacht das Licht der Vernunft durch Zeugungen hervorgehen, und Götter, als übermenſchliche Weſen, eben ſo natürlich entſtehen läßt, wie Menſchen gezeugt und geboren werden. Dieſe Götter, weit entfernt von moraliſcher Vollkommenheit, ſündigen und büßen denn auch wie Menſchen, oder ſie ſündigen ganz ungeſtraft, weil eine gewiſſe Art, unſittlich zu handeln, nothwendig in ihrem Charakter liegt. Durch die Erfindung ſolcher Götter ſenkt ſich alſo dieſe Anbetung des Abſoluten von ſelbſt zu den unteren Stufen des religiöſen Glaubens (§. 3.) herab.

Merkwürdige Verſchiedenheit dieſer Art von Religion in ihrer Annäherung zum reinen Theismus. — Indiſche und ägyptiſche Prieſterlehre. — Die ſamothraciſchen und eleuſiniſchen Myſterien der Griechen.

5. Wie der reine Gedanke (Apodiktik, §. 34. 35.) von der ſinnlichen Erkenntniß und von allen

Spielen der Phantaſie ſich unterſcheidet, ſo ſondert die Religion auf ihrer höchſten Stufe von allen Religionen ſich ab, denen Vergötterung der Natur (§. 3.), oder Vergötterung eines blinden Abſoluten (§. 4.) zum Grunde liegt. Denn der Gegenſtand der Anbetung auf der höchſten Stufe der Religion iſt das Abſolute als ein reines, über die Natur erhabenes, Vernunftweſen, das, als ſolches, auch ein abſolut gutes, d. h. moraliſch-vollkommenes Weſen iſt. Wie die Vernunft ſubjectiv, als Erkenntnißvermögen, nichts Höheres kennt, als ſich ſelbſt, ſo iſt auch objectiv und metaphyſiſch nichts Höheres denkbar, als ein denkendes Urweſen, deſſen Vernunft und Weſenheit ſchlechthin Eins iſt. Aber ein Weſen ohne Bewußtſeyn iſt kein vernünftiges Weſen in der allein ſicheren, auf dem Bewußtſeyn ſelbſt ruhenden Bedeutung des Wortes Vernunft. Eine blinde, erſt durch Individualiſirung ſich ihrer ſelbſt bewußt werdende Vernunft iſt allerdings ein Etwas, das ſich hypothetiſch denken läßt, um zu erklären, wie der Menſch ohne Bewußtſeyn geboren werden kann mit der Fähigkeit, vernünftig zu werden. Aber eben dieſe hypothetiſch erdachte Vernunft ſinkt vor der wirklichen, ſich ſelbſt erkennenden Vernunft in denſelben Abgrund der Erdichtung zurück, aus welchem alle metaphyſiſchen Hypotheſen aufgeſtiegen

ſind,

ſind, durch die das ſchlechthin Unbegreifliche begreiflich gemacht werden ſoll (Metaphyſik, §. 25.), damit ja nicht der forſchende Verſtand, den Stolz der Wiſſenſchaft niederſchlagend, ſich ſelbſt bekenne, daß er von der metaphyſiſchen Entſtehung des menſchlichen Daſeyns und der zu dieſem Daſeyn gehörenden Vernunft durchaus nichts begreift (Metaphyſik, §. 45.). Vor der wirklichen Vernunft iſt ein Weſen ohne Bewußtſeyn gar kein vernünftiges Weſen. Aber im Bewußtſeyn erkennt die Vernunft ſich ſelbſt auch als das Vermögen der moraliſchen Freiheit (Metaphyſik, §. 49. 50.). Vor der wirklichen Vernunft iſt ein wahrhaft vernünftiges Weſen auch ein moraliſches Weſen, das mit innerer Freiheit ſich ſelbſt zum Thun und Laſſen beſtimmt im Bewußtſeyn eines Geſetzes, auf das ſich alle moraliſchen Begriffe von dem, was Achtung und Verehrung verdient, beziehen. Wenn alſo ein denkendes Urweſen, deſſen Vernunft und abſolute Weſenheit Eins ſind, der Gegenſtand der höchſten und dabei wahrhaft vernünftiger Verehrung werden ſoll, ſo muß es dieſer Verehrung würdig, alſo als ein abſolut freies und gutes Weſen gedacht werden, deſſen Geſetz wir in unſerm Bewußtſeyn tragen, indem wir uns deſſen, was überhaupt Verehrung verdient, bewußt ſind. Die Religion auf ihrer höchſten Stufe erkennt

kennt keinen andern Gott für den wahren an, außer dem metaphyſiſch und moraliſch vollkommenen Gotte, der nicht nur metaphyſiſch-unbedingt und in ſich ſelbſt vollendet, ſondern auch unbedingt gut und deßwegen der einzig würdige Gegenſtand der höchſten Verehrung iſt.

Abſonderung des bloß praktiſchen Begriffs der Vollkommenheit oder vollſtändigen Uebereinſtimmung mit einem beſtimmten Zwecke, von dem metaphyſiſchen Begriffe der Vollkommenheit, der mit dem eigentlich moraliſchen zuſammenfällt in der rein theiſtiſchen Idee des Abſoluten.

6. Zwei Fragen gehören nach dieſen Erläuterungen unzertrennlich zuſammen, wenn die Philoſophie über die Religion und die Religionen einen gültigen Ausſpruch thun ſoll. Die erſte Frage iſt: Exiſtirt der Gegenſtand der religiöſen Verehrung? Die zweite: Iſt er dieſer Verehrung *würdig*? Nun kann aber über das Würdige und Unwürdige nur nach moraliſchen Begriffen entſchieden werden. Die Religionsphiloſophie iſt alſo allerdings abhängig von der Moral inſofern, als falſche Begriffe vom Guten und Würdigen die Religion ſchon in ihrer Quelle trüben, oder wohl gar vergiften, weil alle Anbetung (§. 1.) unvermeidlich ſich nach den Vorſtellungen richtet, die man vom Guten und

Wür-

Würdigen hat. Jede Religion, deren Grundsätze mit den Grundsätzen der wahren Moral unvereinbar sind, hebt vor der Vernunft sich selbst auf insofern, als keine Wahrheit der andern, also auch keine religiöse Wahrheit einer moralischen widersprechen kann. Ohne vorhergegangene gründliche Analyse des Moralischen überhaupt scheint also die Religionsphilosophie nur zur Hälfte ihre Aufgaben lösen zu können. Aber so gewiß auch ist, daß die Religionsphilosophie der wahren Grundlehren der Moral bedarf, also in der Reihe der philosophischen Wissenschaften erst nach der Moral auftreten zu dürfen scheint, kann sie doch ohne Nachtheil für den inneren Zusammenhang der philosophischen Wissenschaften der Moral vorangehen und den Weg zu ihr bahnen, wenn sie die Wahrheiten, in denen sie mit der Moral übereinstimmen muß, von einem andern Standpunkte aus auf dasselbe Bewußtseyn zurückführt, auf welchem auch die moralische Ueberzeugung ruht. Dadurch leistet sie auch der allgemeinen praktischen Philosophie, die diese Untersuchungen in bloß praktischer Hinsicht fortsetzt, den wesentlichen Dienst, daß sie schon vorläufig auf die Frage antwortet, ob uneigennützige Tugend ohne religiösen Glauben nicht sich selbst widerspricht. Aus welchen Gründen die Religionsphilosophie in zwei Abtheilungen, die religiöse Wissenslehre

und die religiöse Glaubenslehre, zerfällt, kann nicht wohl anders, als durch diese beiden Abtheilungen selbst, klar gemacht werden.

Erste Abtheilung.

Religiöse Wissenslehre.

7. Eine vernünftige Religion setzt voraus, daß der Gegenstand der Anbetung wahrhaft existire (vergl. §. 2.), d. h. nicht bloß eine Vorstellung des Anbetenden sey, und daß er *wirklich*, nicht bloß in der Vorstellung des Anbetenden, die Eigenschaften habe, die ihn zum Gegenstande einer vernünftigen Anbetung machen. Nun existirt aber etwas als außerhalb der Vorstellung vorhanden nur insofern, als es etwas in und durch sich selbst, also entweder das Urwesen, oder wenigstens nicht ohne relative Wesenheit ist (Metaphysik, §. 4. 5.). Also können Erscheinungen, als

als ſolche, (Apodiktik, §. 28. 29.) nicht der Gegenſtand einer vernünftigen Anbetung ſeyn. Aber es widerſpricht ſich im Allgemeinen auch nicht, daß der in ſich wirkliche Gegenſtand der vernünftigen Anbetung dem Menſchen erſcheine, oder ſinnlich offenbare, wie ſich uns die relative Weſenheit der ſinnlich erkennbaren Außendinge offenbart, indem ſie uns erſcheinen (Apodiktik, §. 24. 25.); denn da wir die Natur ſelbſt nur inſofern erkennen, als ſie uns erſcheint (Metaphyſik, §. 29.), und in ihr gar nicht erkennen, an welchem letzten Gliede die Kette der Urſachen und Wirkungen hängt, ſo kann die Möglichkeit einer Erſcheinung des Göttlichen, das ſich durch die Natur offenbart, mit der Naturkenntniß, auf welche der menſchliche Verſtand beſchränkt iſt, gar wohl beſtehen. Wenn wir auf dieſe Art den Anfang einer Gotteserkenntniß im Allgemeinen als möglich denken, bleibt nur immer die Frage, woran die Vernunft erkennen ſoll, daß eine beſtimmte Theophanie oder Gotteserſcheinung keine bloße Naturerſcheinung ſey? Daß es nicht leicht iſt, auf dieſe Frage eine befriedigende Antwort zu geben, fällt beſonders ins Auge, wenn der Verſtand nach dem Verhältniſſe des Göttlichen zum Natürlichen fragt. Denn, wenn das Göttliche zur Natur gehört, nach den Syſtemen des Hylozoismus (Metaphyſik, §. 54.

55.), so sind die Theophanien etwas eben so Natürliches, als andre Naturerscheinungen. Die Anbetung der ganzen Natur schließt, nach dieser Lehre, von selbst die Anbetung der Götterwesen in sich, die als personificirte Naturkräfte erscheinen (§. 3. 4.). Aber diese Art von Theophanie hebt sich selbst auf, wenn dergleichen Götter nur Geschöpfe der Einbildungskraft sind. Wie ein Gott, der das Absolute selbst, also von der Natur verschieden und über sie erhaben ist (Metaphysik, §. 16–26.), dem Menschen so erscheinen könne, daß die Vernunft in dieser Erscheinung das wahrhaft Göttliche erkenne, läßt sich aus der im Allgemeinen nicht abzuleugnenden Möglichkeit einer sinnlichen Offenbarung des Göttlichen nicht erklären. Auf irgend einem Erkennen muß gleichwohl die religiöse Ueberzeugung ursprünglich ruhen, sie nenne sich Glaube, oder mit einem andern Nahmen. Denn alle Ueberzeugung gründet sich zunächst auf Vorstellungen. Auf die Elemente des Erkennens, aus denen die Vorstellungen entspringen (Apodiktik, §. 2. 3. 4.), weiset also auch alle religiöse Ueberzeugung zurück. Selbst der Glaube an Theophanie setzt zur Möglichkeit der Theophanie menschliche Wahrnehmungen als Elemente der Gotteserkenntniß voraus.

Vorläufige Bemerkungen über das Verhältniß des Glaubens an Theophanie zu dem Wunderglauben.

8. Durch die logische Entwickelung und Vereinigung der Elemente des Erkennens in der Einheit des Denkens bildet sich im menschlichen Geiste das eigentliche Wissen (Apodiktik, §. 19.). Wissensprincipien liegen aller religiösen Ueberzeugung zum Grunde, die nicht blindes Gefühl ist, also nach Verstandesgesetzen sich zu rechtfertigen sucht (vergl. §. 2.). Ohne Uebereinstimmung mit den wirklichen Principien des Wissens kann auch kein vernünftiger Glaube seyn; denn Glaube überhaupt ist Hingebung des denkenden Geistes an die überzeugende Kraft einer Vorstellung, oder einer Reihe von Vorstellungen; vernünftiger Glaube setzt die Wahrheit voraus, die in einer Vorstellung liegt (vergl. Apodiktik, §. 27.); Wahrheit von Irrthum zu unterscheiden ist aber unmöglich ohne Beziehung der Vorstellungen auf die Elemente des Erkennens in der Einheit des Denkens (vergl. Apodiktik, §. 6.). Daß ohne Glauben an die Vernunft alles Erkennen und Wissen überhaupt dem Skepticismus Preis gegeben werden muß, hat die Apodiktik gelehrt (a. a. O. §. 27.). Dieser Glaube an die Vernunft überhaupt wird religiö-

ſer Glaube genannt werden dürfen, wenn ſich beweiſen läßt, daß er eine Hingebung des denkenden Geiſtes an eine aus der Vernunft ſelbſt entſpringende Idee des Göttlichen iſt. Aber auch ehe dieſer Beweis geführt iſt, müſſen wir entweder die religiöſe Ueberzeugung auf den thieriſchen Theil der menſchlichen Natur zurückführen, was denn doch ſelbſt den blindeſten Schwärmern unter denen, die in Glaubensſachen der Vernunft Hohn ſprachen, noch nicht eingefallen iſt; oder wir müſſen zugeſtehen, daß, weil nur ein Geiſt, der denken kann, des religiöſen Glaubens fähig iſt, dieſelben Geſetze, nach denen der denkende Geiſt Wahrheit von Irrthum überhaupt unterſcheidet, auch bei der Prüfung derjenigen Wahrheit, die in den religiöſen Vorſtellungen liegen ſoll, in Betracht kommen. Da nun auf der Vereinigung der Elemente des Erkennens in der Einheit des Denkens alle Kriterien des Unterſchieds zwiſchen Wahrheit und Irrthum beruhen, ſo muß ein vernünftiger, eines denkenden Geiſtes würdiger Glaube wenigſtens negativ mit den wirklichen Principien des Wiſſens übereinſtimmen, d. h. es muß in den Vorſtellungen, oder dem Zuſammenhange der Vorſtellungen, auf denen die religiöſe Ueberzeugung ruht, nichts liegen, was den Principien des menſchlichen Wiſſens überhaupt widerſtreitet, wenn es denn

auch

auch aus dieſen Principien allein nicht abgeleitet werden kann.

Wie die ſchwärmeriſche Verachtung der Vernunft in Glaubensſachen zuſammenhängt mit der gewöhnlichen Verwechſelung der Vernunft und des bloßen Verſtandes, worüber die Apodiktik in jeder Beziehung weitere Auskunft giebt.

9. Unter den Wiſſensprincipien, mit denen eine vernünftig-religiöſe Ueberzeugung übereinſtimmen muß, kommen die Principien des moraliſchen Wiſſens noch auf eine beſondre Art in Betracht; weil Anbetung das Weſen der Religion iſt (§. 1.), vernünftige Anbetung aber das wahrhaft Würdige zum Gegenſtande hat, das nur moraliſch erkannt werden kann (§. 6.). Hier treffen wir auf den Punkt, wo der religiöſe Begriff vom Heiligen ſich bildet, der aus den innerſten Tiefen des menſchlichen Bewußtſeyns hervorgeht. Heilig im religiöſen Sinne des Worts iſt dem Menſchen dasjenige, was ihn mit einer Ehrfurcht erfüllt, die etwas bloß Menſchliches ihm nicht einflößen kann. Eine ähnliche Ehrfurcht fühlt aber Jeder, der ein unbedingt gebietendes moraliſches Geſetz, wie es, mit Worten ausgedrückt, auch lauten mag, in ſeinem Bewußtſeyn anerkennt, vor eben dieſem Geſetze. Auf ein ſolches Geſetz beziehen ſich alle

Vor-

Vorſtellungen von einer über jede Berechnung des Angenehmen und Unangenehmen und über alle von dieſer Berechnung abhängigen Begriffe vom Nützlichen und Schädlichen erhabenen ideellen Nothwendigkeit oder Pflicht, das Gute zu thun, weil es gut iſt. In dieſer Heiligkeit des moraliſchen Geſetzes fällt das Gute mit dem Göttlichen zuſammen. Ob das moraliſche Geſetz dieſen Charakter der Heiligkeit haben kann, wenn es nur in der menſchlichen Vernunft, als ſolcher, nicht in einer höheren und göttlichen Vernunft gegründet iſt, werden wir zur rechten Zeit noch ein Mal fragen müſſen. Auf die unbezweifelbare Verwandtſchaft des Guten und des Göttlichen bezieht ſich aber eine vernünftige Anbetung auf eine ſolche Art, daß die moraliſchen Kriterien, nach denen wir in menſchlichen Geſinnungen und Handlungen das Würdige von dem Unwürdigen unterſcheiden, und die im menſchlichen Bewußtſeyn ſich müſſen nachweiſen laſſen, auch für Merkmale des wahrhaft Göttlichen gelten müſſen, weil nicht anders, als nach moraliſchen Kriterien, erkannt werden kann, was der Anbetung würdig iſt (§. 6.).

Ueber die Erweiterung des Begriffs der Heiligkeit in Beziehung auf Perſonen und Sachen.

10. Um nun den Principien des menschlichen Wissens überhaupt gemäß die Vorstellungen zu prüfen, die sich der Mensch von göttlichen Dingen machen kann, dürfen wir bei den psychologisch verschiedenen Abstufungen der Religion (§. 3. 4. 5.) nicht stehen bleiben. Wir müssen einen Standpunkt suchen, von welchem aus wir das ganze Gebiet der religiösen Vorstellungen systematisch überschauen können. Einen solchen Standpunkt giebt uns der reine und eigentliche Theismus durch den metaphysischen Begriff von einer ewigen Vernunft (Vergl. Metaphysik, §. 57 und 61.). In Beziehung auf diesen Begriff lassen sich alle religiösen Vorstellungsarten, und im Gegensatze mit ihnen auch die irreligiösen, insofern, als ihnen philosophische Principien zum Grunde liegen sollen, auf eine Tabelle zurückführen, bei deren Uebersicht man nur nicht vergessen muß, daß in den wirklichen Religionen die Gegensätze keinesweges strenge geschieden erscheinen, weil die Inconsequenz nirgends öfter, als in Religionssachen, wo Phantasie und Gefühl gewöhnlich die Rolle des Verstandes spielen, auch das sich selbst Widerstreitende vereinigt.

In Beziehung auf den Begriff von einer ewigen Vernunft sind die folgenden Vorstellungsarten möglich:

Entweder: Es giebt überhaupt keine ewige Vernunft; Systeme des eigentlichen Atheismus;

Oder: Es giebt eine ewige Vernunft;

Entweder identisch mit Allem, was überhaupt im metaphysischen Sinne ist oder existirt; Systeme des Pantheismus;

Oder nicht identisch mit Allem, was überhaupt existirt;

Entweder einer ewigen Materie inwohnend und sie beseelend; Systeme des Hylozoismus, auf den auch der Polytheismus zurückführt, wenn er sich philosophisch rechtfertigen will;

Oder erhaben über die Materie und schlechthin verschieden von ihr; eigentlicher Theismus;

Entweder mit einer ewigen Materie coexistirend, aber doch sie beherrschend und regierend: unvollendeter oder platonischer Theismus;

Oder als alleiniges Schöpfungsprincip die erste Ursache alles Daseyns; vollendeter oder christlicher Theismus.

Zusatz. Auswüchse des eigentlichen Theismus: Das religiöse Emanationssystem und der zoroastrische Dualismus.

11. Die grundlosen, aus einer falschen Metaphysik geschöpften Anmaßungen, auf denen der eigentliche Atheismus beruhet, der dogmatische nämlich, von welchem allein hier die Rede ist, bedürfen nach den Resultaten der allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre und der Metaphysik (vergl. Metaphysik, §. 60.) keiner wiederholten Widerlegung. Aber wenn auch das in diesem Lehrbuche enthaltene System der Metaphysik nicht das wahre wäre, stände es doch noch nicht besser um die Anmaßungen des dogmatischen Atheismus, so lange er den Beweis der kecken Behauptung schuldig bleibt, daß das schlechthin Nothwendige und Ewige nichts anders sey als eine ihrer selbst sich nicht bewußte ewige Natur, aus deren Schooße die Vernunft, die im Menschen denkt, als eine Naturkraft, oder als eine Wirkung vereinigter Naturkräfte, hervortreten soll. Diesen Beweis kann niemand empirisch führen wollen, wer sich nicht die widersinnige Voraussetzung erlaubt, daß der Verstand in dem Wenigen, was ihm die menschlichen fünf Sinne von der Natur, offenbaren, das Innerste der ganzen Natur und in diesem Innersten der ganzen Natur den Urgrund aller Möglichkeit erkenne. Aber auf eben diese empirisch-widersinnige Voraussetzung, daß im Theile das Ganze, und in den wenigen Naturphänomenen, die der

Mensch

Menſch mit ſeinen fünf Sinnen auffaßt, der Urgrund aller Möglichkeit erſcheine, führen die metaphyſiſchen Dogmen des Atheismus zurück. Denn was wir überhaupt vom Zuſammenhange der Urſachen und Wirkungen im Naturganzen erkennen, beſchränkt ſich auf das Wenige, was in die Sphäre der menſchlich-ſinnlichen Wahrnehmung fällt (vergl. Metaphyſik, §. 29. 30.). Mit den moraliſchen Kriterien der Wahrheit religiöſer Lehren (§. 9.) ſtimmt der Atheismus negativ insofern überein, als derjenige, der alle Religion für Träumerei hält, auch nichts Unwürdiges anbeten kann. Aber mit dem Heiligen im religiöſen Sinne (§. 9.) muß der conſequente Atheiſt auch die Heiligkeit der moraliſchen Geſetze entweder leugnen, oder ſie auf Gründe zurückführen, an denen das religiöſe Intereſſe keinen Antheil hat. Ob nun eine Deduction des wahrhaft Heiligen in moraliſcher Hinſicht ohne religiöſe Beziehungen gelingen kann, muß die allgemeine praktiſche Philoſophie weiter unterſuchen. Von moraliſcher Freiheit aber in der Bedeutung des Worts, die in der Metaphyſik erläutert iſt (Metaphyſik, §. 49 und 50.), darf nach dem Princip des Atheismus nicht die Rede ſeyn, wenn der Atheiſt nicht jener ewigen und blinden Natur, aus deren Schooße die menſchliche Vernunft als eine Naturkraft, oder

als

als Wirkung einer Vereinigung von Naturkräften hervortreten soll, auch den nothwendigen Causalnexus absprechen will, ohne welchen sie keine Natur wäre.

Seltsame Freiheitslehre Epikur's nach seinem Atomensystem. — Consequenter Fatalismus der französischen Atheisten, besonders nach dem Système de la nature.

12. Die Grundlehren des Pantheismus mußten schon in der Metaphysik insofern geprüft werden, als sie bloß metaphysisch sind (Metaphysik, §. 19 – 23., und weiter §. 56 – 58.). Daß der Begriff der Identität, dem der Pantheismus ein metaphysisches Substrat zuspricht, ursprünglich nichts weiter als ein logischer Reflexionsbegriff ist, zeigte die allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre (§. 9.). Dennoch würde die Religionsphilosophie den metaphysischen Wissensprincipien gemäß vor dem pantheistischen Identitätssysteme erliegen, wenn sich nicht metaphysisch beweisen ließe, daß das pantheistische All-Eins ein Erzeugniß der Phantasie ist, dem die täuschende Voraussetzung zum Grunde liegt, daß die Idee des Absoluten als erster Erkenntnißgrund alle übrigen eben so unbezweifelbaren ersten Erkenntnißgründe verschlinge, und daß, weil kein menschlicher Verstand fassen kann, wie ein relatives Daseyn im Absoluten gegründet

ſeyn kann, ohne urſprünglich Eins und Einerlei mit dem Abſoluten zu ſeyn, auch behauptet werden müſſe, alle Mehrheit und Mannigfaltigkeit der Dinge ſey nothwendig im Abſoluten einerlei mit dem alleinigen Abſoluten, und zwar als eine der nothwendigen Eigenſchaften des Abſoluten. Die Irrthümer, die dieſer metaphyſiſchen Dichtung zum Grunde liegen, den Principien des menſchlichen Wiſſens gemäß folgerecht aufzudecken, mußte deßwegen in Beziehung auf die Religionsphiloſophie eins der wichtigſten Geſchäfte der Metaphyſik ſeyn. Fragen wir nun weiter, was den Pantheiſten bewegen kann, ſein blindes All-Eins, deſſen ewige Vernunft von ſich ſelbſt nichts weiß, Gott zu nennen und zum Gegenſtande religiöſer Verehrung zu machen, ſo fällt ſchon bei der erſten Anſicht der pantheiſtiſchen Religionslehren ins Auge, daß der Pantheiſt den Wörtern Gott und Religion eine außerhalb der pantheiſtiſchen Schulen unerhörte Bedeutung giebt, um den Vorwurf von ſich abzulehnen, daß die Reſultate des Pantheismus mit denen des Atheismus zuſammenfallen. Denn das contemplative Anſtaunen des Abſoluten oder Unendlichen, oder die myſtiſche Verſenkung des Verſtandes in der Betrachtung des Unendlichen, oder die Sehnſucht des Endlichen nach dem Unendlichen, und was man ſonſt noch in den pan-

theiſtiſchen Schulen Religion betitelt, iſt nichts weniger als einerlei mit der Anbetung, ohne welche der Begriff von Religion in der außerhalb der pantheiſtiſchen Schulen überall angenommenen Bedeutung des Worts ſich ſelbſt zerſtört (§. 1–6.). Da Verehrung das moraliſche Element der Anbetung iſt, der Menſch aber als moraliſch-freies und ſeiner ſelbſt ſich bewußtes Weſen vernünftigerweiſe ein blindes, von ſich ſelbſt eben ſo wenig, als von dem Anbetenden etwas wiſſendes, und gar keiner moraliſchen Würde fähiges, alſo auch nicht heiliges All-Eins eben ſo wenig verehren kann, als der Atheiſt die blinde Natur anbetet, die ſein Abſolutes iſt (vergl. §. 5.), ſo liegt am Tage, daß der Pantheismus dem Bedürfniſſe einer vernünftigen Gottesverehrung eben ſo beſtimmt, wie der Atheismus, widerſtreitet, wenn er anders nicht den Polytheismus in ſich aufnimmt (vergl. §. 4. 5.), und Götter als individualiſirte und ihrer ſelbſt ſich bewußte, alſo moraliſche Modificationen des All-Eins in dieſem All-Eins über die menſchliche Natur ſtellt. Daß ein conſequenter Pantheismus zugleich ein Fatalismus iſt, der den Inbegriff aller Möglichkeit in eine blinde Nothwendigkeit ſetzt, hat die Metaphyſik gezeigt (Metaphyſik, §. 58.). Alſo auch von dieſer Seite trifft der Pantheismus mit dem eigentlichen Atheismus zuſammen.

Beweis, daß in Beziehung auf das religiöse Interesse völlig einerlei ist, ob man mit Spinoza auf dem logischen Wege durch Erklärung des Begriffes von einem Wesen, oder mit den neuesten deutschen Pantheisten schwärmerisch auf dem mystischen Wege durch eine vorgebliche Anschauung des Absoluten (vergl. Metaphysik, §. 21.) zum Pantheismus gelangt.

13. Auch den Hylozoismus hat uns die Metaphysik als eine Dichtung kennen gelehrt, die dadurch, daß sie eine der natürlichsten ist, auf die der menschliche Geist gerathen konnte, an philosophischer Haltbarkeit nichts gewinnt (Metaphysik, §. 52. 53. 55.). Aber wenn sich die Hypothese, die dem Hylozoismus zum Grunde liegt, auch metaphysisch rechtfertigen ließe, führte sie uns doch in Beziehung auf das religiöse Interesse nicht weiter, als der Pantheismus, in den sie auch übergehen kann (vergl. Metaphysik, §. 56.). Daher finden wir in den Religionen, die man heidnische nennt, wo nämlich in diesen Religionen eine Art von Philosophie erscheint, den Hylozoismus in einen mystischen Hintergrund zurückgedrängt durch den Polytheismus, der sich auf das natürlichste mit ihm vereinigt (vergl. §. 3. 4.). Dieser Polytheismus sowohl, als der volksmäßigere, der gar kein philosophisches Princip hat (§. 3.), und auch die Vergötte-

götterung von Menſchen zuläßt, iſt, von der moraliſchen Seite angeſehen, im Allgemeinen eine vernünftigere Art von Religion, als jene pantheiſtiſche, die auf eine bloße Sehnſucht des Endlichen nach dem Unendlichen hinausläuft (§. 12.). Denn wenn man einmal glaubt, daß überirdiſche und unſterbliche Dämonen, wie viel oder wenig ihrer auch ſeyn mögen, für die Angelegenheiten der Menſchen ſich intereſſiren, menſchliche Bitten hören, und moraliſche Geſetze befolgt wiſſen wollen, auch wenn ſie ſelbſt ſich an dieſe Geſetze nicht immer binden (vergl. §. 4.), ſo liegt wenigſtens nichts Widerſinniges in der Anbetung ſolcher erdichteten überirdiſchen Weſen, die man ſich doch als moraliſche Weſen denkt, die als Wohlthäter aus freier Güte ſich um die Menſchen verdient machen. Nur da entehrt das Heidenthum die menſchliche Natur, wo es das Unſittliche zum Sittlichen macht, indem es die Naturkräfte perſonificirt. Abgeſehen von der Verbindung mit dem Hylozoismus und Pantheismus, hat das geſammte Heidenthum kein anderes Fundament, als den hiſtoriſchen Wunderglauben, den Glauben an Berichte von den Erſcheinungen der angeblichen Götter (vergl. §. 2.). Aber über die Glaubwürdigkeit von Berichten einen wiſſenſchaftlichen Ausſpruch zu thun, vermag nur die in das Einzelne eingehende hiſtoriſche Kritik, außer,

wo die Unmöglichkeit einer gewiſſen Art von berichteten Thatſachen ſchon im Allgemeinen bewieſen werden kann. Da ſich nun die Unmöglichkeit einer Theophanie im Allgemeinen keinesweges beweiſen läßt (§. 7.), ſo kann die hiſtoriſche Kritik auch das Heidenthum nur dadurch zerſtören, daß ſie zeigt, wie die mythiſchen Berichte von Erſcheinungen der Götter ſich ſehr leicht auf den Gehalt von Erdichtungen zurückführen laſſen, in denen die Phantaſie der Vorwelt allegoriſche und ſymboliſche Andeutungen mit hiſtoriſchen Sagen vermiſchte.

Pſychologiſche Löſung des Räthſels, wie im Alterthum Menſchen von ſehr gebildetem Geiſte, beſonders in Griechenland und Rom, dem heidniſchen Mythenglauben ihrer Vorfahren aufrichtig anhängen konnten. — Schamloſigkeit des Heidenthums in der Vergötterung des Geſchlechtstriebes und in den von dieſer Vergötterung ausgehenden Symbolen und religiöſen Gebräuchen. — Abenteuerliche Lehre neuerer Mythologen, daß eine und dieſelbe Religion im Heidenthume eben ſo wohl, als im Chriſtenthume, nur von zwei verſchiedenen Seiten, erſcheine.

14. Vor dem ſtrengen Pantheismus, der keine Vielgötterei zulaſſen will, hat der hylozoiſtiſche Polytheismus auch noch den moraliſchen Vorzug, daß er gewöhnlich den Glauben an perſönliche Unſterblichkeit der Seele in ſich aufnimmt.

nimmt. Denn ein pantheistischer Glaube an persönliche Unsterblichkeit widerspricht sich selbst, wenn der Pantheist nach seinen Begriffen vom Göttlichen überall nichts Ewiges anerkennt, außer dem absoluten All-Eins, aus dessen sich seiner selbst nicht bewußten Urleben die endlichen Individualitäten wie Schaumblasen sich entwickeln, die wieder zerplatzen, indem sie sterbend in das unpersönliche All-Eins zurücksinken. Es erklärt sich daraus, wie Bekenner eines christlich umschleierten Pantheismus zur Ehre ihres Systems dem gesunden Menschenverstande zumuthen konnten, das moralische Verlangen nach persönlicher Unsterblichkeit gar als etwas Unwürdiges zu betrachten, und ein Versinken der denkenden Individualität in dem unpersönlichen Absoluten für die wahre Seeligkeit anzusehen. Aber wer an persönlich unsterbliche Götter glaubt, deren erste Ahnherren freilich von einer blinden Weltseele im Schooße der Natur gezeugt und geboren sind, die aber, nachdem sie einmal eines persönlichen Daseyns sich zu erfreuen angefangen haben, auch nach menschlicher Art ihres Gleichen zeugen können, der setzt diese Dichtung ganz natürlich fort, wenn er die auf dieselbe Art entstandenen Menschenseelen auch auf dieselbe Art, wie die Götter, nur ihnen untergeordnet, nach der Auflösung des menschlichen Körpers persönlich fortleben

läßt. Leicht vereinigt ſich mit einem ſolchen Glauben die metaphyſiſche Hypotheſe der Seelenwanderung (Metaphyſik, §. 51.). Auch die reinſten moraliſchen Begriffe von Belohnung des Guten und Beſtrafung des Böſen in einem künftigen Leben laſſen ſich auf dieſe Art ohne Inconſequenz dem hylozoiſtiſchen Polytheismus anknüpfen.

Religiöſer Unſterblichkeitsglaube der Indier und der alten Aegyptier, aber nach der indiſchen Götterlehre doch zuletzt zu einem Zurückſinken in das Urweſen führend.

15. Ueber das Verhältniß des reinen und eigentlichen Theismus zu den metaphyſiſchen Wiſſensprincipien mußte ſchon zum Beſchluſſe der Metaphyſik der Ausſpruch gethan werden (Metaphyſik, §. 61.), daß wir allerdings durch die reine Idee des Abſoluten den Gegenſtand der religiöſen Verehrung dem Princip des reinen Theismus gemäß inſofern metaphyſiſch erkennen, als das Weſen der Weſen durch die reine Idee ſich ſelbſt uns offenbart als eine von der Natur verſchiedene und über die Natur erhabene erſte Urſache alles Daſeyns; daß aber aus der bloß ſpeculativen, auf Erforſchung des Weſens der Dinge und der Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen gerichteten Betrachtung des Abſoluten

nicht

nicht erkannt wird, ob das über die Natur erhabene Urweſen ein reines und, als ſolches, abſolut vollkommenes Vernunftweſen, oder was es ſonſt ſey. Aus der Verwechſelung des Abſoluten in der bloß ſpeculativen Bedeutung des Worts mit dem Abſoluten in der religiöſen Bedeutung ſind die Verſuche entſtanden, das Daſeyn eines alleinigen und wahrhaft göttlichen Weltſchöpfers und Weltregierers metaphyſiſch zu demonſtriren. Man ſetzte das unbedingt Nothwendige und über die Natur Erhabene ſchlechthin als das Göttliche in der rein theiſtiſchen Bedeutung, weil dieſes in jeder Hinſicht das Höchſte iſt, wovon der menſchliche Geiſt ſich einen Begriff machen kann. Man erwog nicht genug, daß dieſem Höchſten, wenn es als ſolches der Vernunft genügen ſoll, auch die moraliſche Heiligkeit (§. 9.) nicht fehlen darf, die ſich mit der unbedingten Anſich-heit (Metaphyſik, §. 16.) in einer unbedingten Vollkommenheit vereinigt. Man verwickelte ſich in Paralogismen, indem man den Begriff vom Vollkommenen zu einem bloß ſpeculativen Begriffe machte, und die Wirklichkeit eines Urweſens, das der höchſten und unbedingten Verehrung würdig iſt, hinlänglich zu beweiſen glaubte, wenn man die unbezweifelbare Wirklichkeit eines über die Natur erhabenen Urweſens bewies. Ueber dieſe paralogi-

logiſtiſchen Verſuche, ontologiſch und kosmologiſch zum reinen Theismus zu gelangen, kann die Speculation noch hinausgehen, wenn man aus dem metaphyſiſchen Begriffe von einem Urgrunde aller Möglichkeit ſchließen zu können ſich getrauet, dieſer Urgrund müſſe als ein abſolutes Vernunftweſen gedacht werden, weil das Mögliche, als ſolches, nur in der Vernunft ein Wirkliches iſt. Oder, wenn die erſte Urſache alles Daſeyns eben darum, weil ſie die erſte iſt, als unbedingt frei, Freiheit aber als unzertrennlich von Vernunft geſetzt wird, kann man auch aus dieſer Verknüpfung von Begriffen zu folgern verſuchen, daß die erſte Urſache alles Daſeyns, als abſolut freie Urſache, ein Vernunftweſen ſeyn müſſe. Aber auch dieſe kühnere Logodädalie zerſtört ſich ſelbſt, weil das Mögliche, bloß als ſolches gedacht, ein bloßer Begriff iſt (Metaphyſik, §. 9.), und auch aus der Erkenntniß der Freiheit im menſchlichen Bewußtſeyn nicht gefolgert werden kann, daß das Urweſen als erſte Urſache alles Daſeyns auf eine ähnliche Art, wie der Menſch als moraliſch-vernünftiges Weſen, frei ſeyn müſſe (vergl. Metaphyſik, §. 49. 50.).

Kritik der Principien des carteſianiſchen und leibnitziſchen Theismus und einiger neueren, dieſen ähnlichen Lehren.

16.

16. Da die metaphyſiſchen Schlüſſe, die zum reinen Theismus führen ſollen, dem Verſtande der meiſten Menſchen unzugänglich ſind, ſo begünſtigt das religiöſe Intereſſe um ſo mehr die empiriſche Phyſikotheologie, deren Lehren auch den gemeinſten Menſchenverſtand überzeugend, oder überredend, anſprechen. Was in dieſen Lehren wahrhaft Ueberzeugendes liegt, wird durch die religiöſe Glaubenslehre aufgeklärt werden. Aber wenn die empiriſche Phyſikotheologie demonſtrativ als Wiſſenſchaft nach dem Princip des reinen Theismus auftreten will, muß ſie ſich doch zuerſt an die Metaphyſik wenden, um die Wahrheit ihrer erſten Vorausſetzung zu begründen, daß der Begriff von einem göttlichen Verſtande, der die materiell erſcheinenden Dinge in der Natur zweckmäßig gebildet und geordnet hat, mit dem philoſophiſchen Begriffe von einem Urweſen zuſammenfalle. Denn wenn die metaphyſiſche Wirklichkeit eines alleinigen und über die Natur erhabenen Urweſens nicht als unbezweifelbar vorausgeſetzt wird, kann durch die phyſikotheologiſchen Argumentationen nicht einmal bewieſen werden, daß der bildende und ordnende Geiſt der Natur ein einziger, viel weniger, daß er ein höchſter und abſolut vollkommener Geiſt iſt. Läßt ſich aber dieſe Wahrheit bezweifeln, ſo bleibt auch ungewiß, ob der Verſtand, den man

phy-

physikotheologisch in der Natur erkennen soll, ein wahrhaft göttlicher Verstand ist, dessen Zwecke nur absolut gute Zwecke sind, und der deßwegen ein Gegenstand der vernünftigen Anbetung ist. Worauf wollte die Physikotheologie in ihrem empirischen Reflexionskreise den Begriff vom Heiligen gründen (§. 9.)? Ueberdieß kann sie durch ihre empirischen Reflexionen die Wirklichkeit eines göttlichen Verstandes, der in der Natur waltet, höchstens nur wahrscheinlich machen (vergl. Apodiktik, §. 42. 43.), weil der menschliche Verstand durch die Beobachtung der materiellen Naturerscheinungen nie in das Innere der Natur eindringen lernt (Metaphysik, §. 30.), also auf diesem Wege auch nicht die Möglichkeit der Naturgesetze erforschen kann, nach denen die Dinge in bestimmten Verhältnissen sich gestalten und ordnen.

Ueber die Beschränkung der Physikotheologie auf die Betrachtung der organischen Naturprodukte nach Reimarus.

17. Aber ungeachtet aller zu keinem Ziele führenden Bestrebungen des menschlichen Verstandes, die Wirklichkeit des Gegenstandes der religiösen Verehrung nach dem Princip des reinen Theismus metaphysisch, oder empirisch, zu demonstriren, bleibt doch die Idee des Göttlichen, die dem rei-

nen

nen Theismus zum Grunde liegt, ein reines Eigenthum der Vernunft. Nach der Höhe des reinen Theismus zielen alle religiösen Begriffe, die nicht entweder den metaphysischen, oder den moralischen Principien des menschlichen Wissens widerstreiten. Denn in dieser Idee des Göttlichen vereinigt die Vernunft das Höchste in speculativer Hinsicht mit dem unbedingt Heiligen in moralischer Hinsicht. Läßt sich nun gleich aus den allgemeinen Principien des menschlichen Wissens kein Beweis der Lehre ableiten, daß der Gegenstand dieser Idee in sich selbst existire, so behauptet sich doch diese Idee durch sich selbst in der Vernunft, der sie angehört. Was aus dieser Wahrheit folgt, soll durch die religiöse Glaubenslehre entwickelt werden. Aber auch nur der vollendete Theismus, der weder eine ewige Materie mit einer über sie erhabenen Urvernunft coexistiren läßt, noch dem guten Urwesen ein böses gegenüber stellt, erkennt das in jeder Hinsicht Höchste für das Göttliche an; denn dieses Höchste ist das Absolute, das Eins ist (Metaphysik, §. 19.). Der metaphysische Dualismus hat als speculatives System den Vortheil vor dem vollendeten Theismus, daß er das Uebel in der Welt sehr bequem aus dem Streite der göttlichen Vernunft mit einer ihr widerstrebenden ewigen Materie, oder mit einem bösen Urgeiste, erklärt;

klärt; dafür aber thut er dem moraliſchen Intereſſe um ſo weniger Genüge, weil ein auf irgend eine Art beſchränkter Gott immer ein unvollkommener bleibt, auf deſſen moraliſche Weltregierung man nicht mit Zuverſicht rechnen kann, da er die Hinderniſſe nicht überwinden kann, die in der Natur der ihm widerſtrebenden Kräfte liegen ſollen. Wenn aber der reine Theismus in das Emanationsſyſtem übergehen will, was er ſich zuweilen erlaubt hat, ſo zerſtört er ſich ſelbſt, indem er ſich durch dieſes Syſtem, das überdieß auf einer nichts erklärenden Metapher beruht (Metaphyſik, §. 25.), in Pantheismus verwandelt. Was man übrigens in der Sprache des reinen Theismus Eigenſchaften Gottes nennt, bedarf noch einer beſondern Erläuterung, die am Schluſſe dieſes Syſtems der Religionsphiloſophie ihren Platz finden wird.

Zweite Abtheilung.
Religiöſe Glaubenslehre.

18. Zum Begriffe vom Glauben muß die Philoſophie umlenken, wenn ſie das Ihrige dazu beitragen will, daß Religion unter den Menſchen beſtehe.

beſtehe. Aber ſie hat auch in dieſer Hinſicht das Ihrige gethan, wenn ſie beweiſet, daß der religiöſe Glaube, den ſie in Schutz nimmt, in der Vernunft gegründet iſt. Wie die wiſſenſchaftliche Ueberzeugung damit anfängt, daß der denkende Geiſt der Vernunft überhaupt vertrauet, und ſich ihr hingiebt, indem er die Elemente des menſchlichen Erkennens, die ſich durch die Vernunft in einem Bewußtſeyn vereinigen, nicht bezweifelt (Apodiktik, §. 27.), ſo fängt die religiöſe Ueberzeugung, die aus der Vernunft entſpringt, damit an, daß wir der wahren Idee des Göttlichen vertrauen. Aber wenn wir dieſer Idee nur den Werth einer ſubjectiven Vorſtellung zuſprechen, ſo glauben wir eben ſo wenig an das Göttliche, als wir an objective Wahrheit überhaupt glauben, wenn wir urtheilen, es ſey doch möglich, daß unſer geſammtes Wiſſen, obgleich der Vernunft angehörend, bloß ſubjective Vorſtellungsart ſey. Was aber den religiöſen Glauben von dem Glauben an Wahrheit überhaupt, ohne deſſen Vorausſetzung überall kein Wiſſen Statt findet, charakteriſtiſch unterſcheidet (vergl. §. 8.), iſt die indemonſtrable Kraft der Idee des Göttlichen, die das reinſte Eigenthum der Vernunft iſt (§. 17.). Täuſcht uns dieſe Idee, ſo täuſcht uns die Vernunft ſelbſt inſofern, als wir uns nur durch die

Ver-

Vernunft in der reinſten Erhebung über die Sinnlichkeit des Höchſten und unbedingt Heiligen bewußt werden. Das Bewußtſeyn, das wir von dem Höchſten und unbedingt Heiligen haben, iſt zwar kein metaphyſiſches Erkennen, wie die religiöſe Wiſſenslehre gezeigt hat; aber es vereinigt ſich mit dem metaphyſiſchen Erkennen in der Idee des Abſoluten. Da nun die reine Idee des Abſoluten kein objectiver Erkenntnißgrund wäre, wenn nicht durch dieſe Vernunftidee das Urweſen ſelbſt ſich uns offenbarte (Apodiktik, §. 34.), obgleich die Möglichkeit dieſer Offenbarung eben ſo unbegreiflich bleibt, wie die Möglichkeit unſrer ſinnlichen Erkenntniß der materiell erſcheinenden Außendinge (Apodiktik, §. 28.); ſo glauben wir auch nicht an das Göttliche, wenn wir die Kraft, mit der die Idee des Göttlichen unſer Gemüth ergreift, bloß pſychologiſch als Intenſität einer begeiſternden Vorſtellung zu erklären ſuchen, und nicht glauben, daß ſich uns durch die Idee des Göttlichen Gott ſelbſt offenbart.

19. Die Unterſcheidung zwiſchen dem religiöſen Glauben an das Göttliche und dem metaphyſiſchen Erkennen des Abſoluten durch die reine Idee würde ſich ſelbſt widerſprechen, wenn die Philoſophie nicht in der Analyſe des Unterſchieds der Begriffe vom Abſoluten und Göttlichen auf den myſtiſchen

ſtiſchen Punkt des religiöſen Bewußtſeyns träfe, den ſie anerkennen muß, wenn ſie eine Vernunftreligion zulaſſen will. Wie können wir durch die reine Idee des Abſoluten das Weſen der Weſen metaphyſiſch erkennen (Metaphyſik, §. 1. 2.), und es doch nicht durch eben dieſe Idee als ein reines und abſolut vollkommenes Vernunftweſen erkennen, wenn das Abſolute im religiöſen Sinne mit dem Göttlichen einerlei iſt? Wenn dieſe Frage ſich wiſſenſchaftlich beantworten ließe, ſo ſtände der Menſch mit ſeiner beſchränkten Vernunft nicht in der zur menſchlichen Natur gehörenden Entfernung vom Urgrunde der Möglichkeit. Denn zum Erkennen des Weſens der Weſen durch die reine Idee gehört das unergründliche Bewußtſeyn der objectiven Nothwendigkeit dieſer Idee. Indem wir urtheilen, daß Daſeyn überhaupt vernünftigerweiſe nicht denkbar iſt ohne Vorausſetzung eines Urweſens, das ſchlechthin in und durch ſich ſelbſt iſt, werden wir uns einer unmittelbaren Erkenntniß durch den reinen Gedanken auf eine ſolche Art bewußt, daß wir die metaphyſiſche Wirklichkeit des Abſoluten nicht zu bezweifeln vermögen, wenn wir uns anders nicht der logiſchen Selbſttäuſchung ergeben wollen, die der Kantiſchen Lehre vom Abſoluten und der mit ihr zuſammenhängenden Kategorienlehre zum Grunde liegt (Metaphyſik, §. 1–

15.). Aber daß das Urweſen ein göttliches, der höchſten Verehrung würdiges und abſolutes Vernunftweſen iſt, erkennen wir nicht mit dem Bewußtſeyn der Nothwendigkeit des Daſeyns, indem wir es denken. Dennoch müſſen wir entweder den Glauben an das wahrhaft Göttliche (§. 18.) aufgeben, oder wir dürfen nicht zweifeln, daß das Weſen, das ſich der forſchenden Vernunft unmittelbar als den Urgrund der Möglichkeit kund thut, daſſelbe iſt, das wir mit Recht das göttliche nennen. Warum wir es aber nicht als ſolches mit dem Bewußtſeyn der Nothwendigkeit des Daſeyns erkennen, begreift kein menſchlicher Verſtand. Daher erhebt ſich der religiöſe Glaube, der von der Vernunft ausgeht (§. 18.), über den Verſtand, der folgerecht alles menſchliche Wiſſen auf ſeine letzten Gründe zurückführt. Dieß iſt der myſtiſche Punkt des religiöſen Bewußtſeyns.

20. Der religiöſe Glaube, dem die Idee des wahrhaft Göttlichen zum Grunde liegt, iſt ein Act der Vernunft, nämlich inſofern, als er von der Vernunft ſelbſt ausgeht, die den Gedanken von ſich ſtößt, daß das Höchſte und Heilige eine bloß ſubjective und vielleicht täuſchende Vorſtellung ſey. Dieſer Act der Vernunft iſt eben ſo wenig willkürlich, als das Erkennen; aber er gehört auch nicht

ſo nothwendig zum Denken, daß er die Möglichkeit eines theoretiſchen Zweifels ausſchlöſſe, der in ſeiner Art auch vernünftig, nämlich inſofern vernünftig iſt, als uns nach einer theoretiſchen Ueberzeugung verlangt, die von unbezweifelbaren Erkenntnißgründen ausgeht. Das Bedürfniß einer ſolchen theoretiſchen, dem menſchlichen Geiſte verſagten Ueberzeugung von der metaphyſiſchen Wirklichkeit des Göttlichen kann durch den religiöſen Glauben nicht aufgehoben werden. Aber der Glaube ſchlägt den theoretiſchen Zweifel nieder, indem die Vernunft durch ſich ſelbſt ſich über die Beſchränkungen des Wiſſens erhebt. Ohne dieſen höchſten Act der Vernunft kann die Vernunftreligion im menſchlichen Gemüthe nicht Wurzel ſchlagen. Ob ſie aber Wurzel ſchlägt, oder nicht, hängt auch von pſychologiſchen Bedingungen ab, die durch keine Theorie herbeigeſchafft werden können. Dadurch, daß die Theorie die wahren Begriffe vom Göttlichen und Heiligen aufklärt, kann ſie die Kraft nicht erzeugen, mit der die religiöſe Vernunftidee, die noch über die höchſte der theoretiſchen Ideen erhaben iſt, das Gemüth ergreifen muß, damit der Zweifel dem Glauben weiche. Was man eine religiöſe Gemüthsſtimmung nennt, iſt die erſte pſychologiſche Bedingung des religiöſen Glaubens. Wenn der denkende Geiſt von

der Betrachtung der irdiſchen Dinge ſich in ſich ſelbſt zurückzieht; wenn er ſich des Unendlichen bewußt wird, ohne welches alles Endliche Nichts wäre; wenn er ſich dann fragt, was das wohl für eine übermenſchliche Macht ſeyn könnte, die ihn mit ſeiner Vernunft und im moraliſchen Bewußtſeyn einer Beſtimmung auf dieſen menſchlichen Standpunkt des Daſeyns geſtellt hat; dann findet ihn die Religionsphiloſophie, wo ſie ihn erwartet. Iſt er aber ſchon durch eine Pſeudo-Metaphyſik verführt zu einer der Irrlehren, die dem reinen Theismus widerſtreiten, ſo wird doch die Kraft der täuſchenden Meinung in ſeinem Geiſte ſtärker ſeyn, als die Kraft der Vernunftidee, die zum Glauben begeiſtert.

21. Unbedenklich darf die Philoſophie von einer religiöſen Begeiſterung reden, ohne die der Vernunftglaube zur bloßen Muthmaßung herabſinkt, die bald wieder dem Zweifel Platz macht. Denn obgleich dieſer Glaube ein Act der Vernunft iſt (§. 20.), ſo iſt er doch unzertrennlich von dem Gefühle, das die Idee des Göttlichen begleitet. Nun iſt Gefühl überhaupt, in derjenigen Bedeutung des Worts, die durch die Apodiktik erklärt iſt (Apodiktik, §. 36.), nicht nur, als paſſive Grundlage des Bewußtſeyns, von jeder Art von Ueber-

zeu-

zeugung unzertrennlich; ſondern die religiöſe Ueberzeugung unterſcheidet ſich als Glaube auch dadurch von der theoretiſchen, daß ſie bewirkt wird durch eine Idee, die das Gemüth mit der höchſten Ehrfurcht erfüllt; und dieſe Ehrfurcht iſt wieder Gefühl. Der religiöſe Glaube ſelbſt, obgleich ein Act der Vernunft, verwandelt ſich in Gefühl, indem die Idee des Göttlichen mit einer Kraft, die kein menſchlicher Verſtand ergründet, das Gemüth ergreift und bewegt. In der innigen Vereinigung dieſer Gefühle mit einer auf metaphyſiſches Wiſſen keine Anſprüche machenden Betrachtung der Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen beſteht diejenige religiöſe Begeiſterung, ohne welche die Vernunftreligion jeden Augenblick Gefahr läuft, von dem kalten Verſtande zerſtört zu werden, der den theoretiſchen Zweifel zurückruft. Wie vieles der reine Vernunftglaube dem Verſtande verdankt, zeigt die ganze philoſophiſch-religiöſe Glaubenslehre. Der Verſtand muß nicht nur das religiöſe Gefühl bewachen, daß es nicht ausarte in Schwärmerei und Fanatismus; dem Verſtande verdanken wir überhaupt die religiöſe Aufklärung in der Unterſcheidung des wahrhaft Göttlichen von den Trugbildern, mit denen man es ſo oft verwechſelt hat. Wie vieles der Verſtand vermag, durch mehrere Reihen von Schlüſſen die Kraft der Idee des

Göttlichen zum Bewußtſeyn zu bringen, wird die Fortſetzung dieſer Unterſuchungen lehren. Aber das Heilige, deſſen wir uns nicht ohne die Gefühle bewußt werden, ohne die überall keine Religion weder entſtehen, noch beſtehen kann, muß dem Verſtande auch in dieſen Gefühlen heilig bleiben.

22. Der wahre Glaube an den Gott der reinen Vernunft unterſcheidet ſich weſentlich von dem theoſophiſchen Myſticismus der frommen Schwärmer, die ſich einbilden, in der Betrachtung des Unendlichen das Göttliche anzuſchauen als einen äußern Gegenſtand, der ſich *ihrem Innern* auf eine ähnliche Art offenbare, wie wir von außen durch die Sinne die materiell erſcheinenden Dinge erkennen. Aber was dieſe Schwärmer *in ihrer* Sprache das innere Licht nennen, iſt darum doch nicht ganz und gar trügeriſcher Schein. Es iſt das unmittelbare Bewußtſeyn der Idee des Göttlichen und der überzeugenden Kraft dieſer Idee, nur verfälſcht durch täuſchende Spiele der Phantaſie. Indem der Menſch an den Gott der reinen Vernunft glaubt, ſteht er wirklich auf einer Stufe der Betrachtung, wo ihm alle Dinge gleichſam in einem andern Lichte erſcheinen. Er erkennt dann freilich von der Ordnung der Dinge nicht mehr, als was er vorher erkannte; aber er wird ſich einer

ner neuen, über alle Erkenntnißgründe erhabenen Beziehung des Endlichen auf das Unendliche bewußt. Diese Beziehung ist mystisch, eben deßwegen, weil sie über alle Erkenntnißgründe erhaben und doch dem, der an den Gott der reinen Vernunft glaubt, unmittelbar gewiß ist. Aber ein Mystiker ist nur derjenige, wer das Unendliche selbst zu durchschauen sich einbildet, indem er aus schwärmerischen Vorstellungen, die er sich vom Unendlichen macht, ein angeblich höheres Wissen ableitet. Gegen die religiöse Mystik muß der wache Verstand um so standhafter streiten, je leichter durch die täuschenden Spiele der überspannten Phantasie die wahre Idee des Göttlichen verfälscht wird.

23. Nach diesen Erläuterungen kann die Beantwortung der Frage, ob der menschliche Geist eine ihm angeborne Gotteserkenntniß in sich trage, nicht schwer fallen. Die wahre Idee des Göttlichen ist ein reines Eigenthum der Vernunft, die sich über alle sinnlichen Vorstellungen und selbst über die bloß speculative Idee des Absoluten erhebt, indem wir uns das Absolute als das Heilige denken, wovon die Metaphysik nichts weiß. Angeboren darf die wahre Idee des Göttlichen allerdings genannt werden insofern, als dem Menschen die Vernunft angeboren ist, in welcher diese Idee un-

mittelbar oder, wie man ſpricht, a priori gegrün-
det iſt. Wie jede menſchliche Vernunft die ſpecula-
tive Idee des Abſoluten in ſich trägt, ſo verbindet
ſie mit ihr auch die moraliſche Idee des Heiligen
d. h. der höchſten Verehrung Würdigen nach Ge-
ſetzen, an deren Gültigkeit die Willkür nichts än-
dern kann. Da nun mit der jedem Menſchen
angebornen Vernunft auch die in ihr gegründeten
Ideen und Geſetze ſich entwickeln müſſen, ſo muß
jeder Menſch in denſelben Verhältniſſen, wie die
Idee des Göttlichen in ſeiner Vernunft hervortritt,
auch der überzeugenden Kraft dieſer Idee ſich mehr,
oder weniger, bewußt werden. Daraus erklärt ſich
pſychologiſch, warum auch aus den meiſten der fal-
ſcheſten Religionen, die ſich größten Theils auf ganz
andre Vorſtellungen gründen, eine Spur der wahren
Vernunftreligion durchſchimmert. Aber nicht nur
die ſpeculative Idee des Abſoluten unterliegt im
menſchlichen Geiſte gewöhnlich ſinnlichen Vorſtel-
lungen und den aus täuſchenden Abſtractionen ent-
ſpringenden Verfälſchungen, von denen in der Me-
taphyſik die Rede geweſen iſt; auch die moraliſche
Idee des Heiligen wird durch phantaſtiſch-religiöſe
Begriffe oft ſo verfälſcht, daß der Menſch Götter
anbeten lernen kann, vor denen ihm ekeln ſollte.
Ueberdieß kann, wie wir geſehen haben, der kalte
Verſtand den Glauben an den Gott der reinen

Ver-

Vernunft eben ſo leicht, wie den Aberglauben, zerſtören. Mit der dem Menſchen überhaupt angebornen Gotteserkenntniß, wenn man ſich des Wortes Erkenntniß in dieſer Bedeutung bedienen will, iſt alſo zur Begründung der wahren Vernunftreligion wenig gewonnen. Von der Art, wie die Idee des Göttlichen im menſchlichen Geiſte ſich entwickelt, hängt es ganz und gar ab, ob ein Menſch überhaupt Religion, und was für eine Art von Religion er hat.

24. Wie groß der Antheil iſt, den der Verſtand an der reinen Vernunftreligion hat (vergl. §. 21.), zeigt ſich beſonders noch in der Entwickelung der Schlußreihen, durch welche die Kraft der wahren Idee des Göttlichen zum klaren Bewußtſeyn gebracht wird (vergl. §. 21.). Wir dürfen dieſe Schlußreihen religiöſe Glaubensgründe nennen. Dieß zu verſtehen, müſſen wir uns noch ein Mal an den Begriff von einem Grunde überhaupt, in der philoſophiſchen Bedeutung des Worts, erinnern. Die Vernunft iſt das Vermögen der Erkenntniß aus Gründen d. h. aus demjenigen in unſerm Geiſte, woraus wir die Wahrheit eines Urtheils ableiten durch richtige Schlüſſe. Anders, als räſonnirend, indem wir ein Urtheil auf ſeine Gründe zurückführen, können wir überhaupt

nicht zu einer theoretiſchen Ueberzeugung gelangen, weil nur durch Räſonniren die Uebereinſtimmung eines Urtheils mit dem andern in der Einheit des Bewußtſeyns erkannt wird. Aber die Gründe in der logiſchen Bedeutung des Worts d. h. die Grundſätze oder allgemeinen Urtheile, aus denen eine Wahrheit gefolgert wird, bedürfen wieder einer Begründung durch Zurückweiſung auf das Unmittelbare im Bewußtſeyn, worauf alle Ueberzeugung ruht (Apodiktik, §. 21.). Dieſes Unmittelbare, das einerlei iſt mit dem Zuſammentreffen des Denkens und der innern Wahrnehmung im Bewußtſeyn, wie die Apodiktik gelehrt hat, iſt für die religiöſe Ueberzeugung die Kraft der Idee des Göttlichen. Daß der religiöſe Glaube nach dem Princip des reinen Theismus vernünftig iſt, wird in der wahren Religionsphiloſophie ſchon im Allgemeinen dadurch bewieſen, daß die Kraft der wahren Idee des Göttlichen, die in der Vernunft ſelbſt gegründet iſt, als der letzte und unmittelbare Grund des religiöſen Vernunftglaubens durch Verdeutlichung dieſer Idee verſtandesmäßig geſichert wird. Aber die überzeugende Kraft dieſer unergründlichen Idee zum klarſten Bewußtſeyn zu bringen, bedarf der denkende Geiſt noch beſonderer Schlußreihen, die in logiſcher Beziehung Glaubensgründe genannt werden dürfen, weil ſie logiſche

ſche Anfangspunkte einer verſtandesmäßigen Ueberzeugung ſind, die aber durch dieſe Schlußreihen allein nicht bewirkt werden kann. Wir können dieſe Glaubensgründe in metaphyſiſche, empiriſche, und moraliſche eintheilen.

25. Durch metaphyſiſche Betrachtungen wird die Kraft der Idee des Göttlichen in unſerm Geiſte zum klaren Bewußtſeyn gebracht, wenn wir die Frage aufwerfen: Woher die Vernunft im Menſchen? Denn dieſe in uns denkende Menſchenvernunft muß doch einen Urſprung haben, weil ſie nicht das Abſolute ſelbſt iſt, das ſie durch reines Denken erkennt. Die Naturgeſchichte der Vernunft kommt hier nicht in Betracht. Denn das naturhiſtoriſche Factum der Entſtehung des menſchlichen Daſeyns, in welchem die Vernunft nur nach und nach erwacht, bleibt, als Factum, was es iſt, wir mögen über ſeine metaphyſiſche Möglichkeit urtheilen, wie wir wollen. Daß dieſes Factum ein unauflösliches Räthſel iſt, hat die Metaphyſik bewieſen (vergl. beſonders Metaphyſik, §. 45–47.). Aus dem Abſoluten, der Wurzel alles Daſeyns, muß auch unſre ſubjective Menſchenvernunft metaphyſiſch entſprungen ſeyn. In dieſer Beziehung auf das Abſolute hat der denkende Geiſt nach dem Princip des Widerſpruchs zwiſchen zwei

contra-

contradictoriſchen Urtheilen zu wählen. Entweder iſt die menſchliche Vernunft, die ſich mit Bewußtſeyn über die Natur zum Abſoluten erheben und das Göttliche denken kann, entſprungen aus einem blinden Abſoluten, das man ſich dann nach Belieben als die Natur ſelbſt, oder als ein pantheiſtiſches, von ſich ſelbſt nichts wiſſendes All-Eins denken mag; oder dieſe in einem Bewußtſeyn ſich ſelbſt und das Göttliche erkennende Menſchenvernunft iſt das unbegreifliche Erzeugniß einer Urvernunft, die dann aber nicht wieder pantheiſtiſch als eine Vernunft ohne Bewußtſeyn gedacht werden darf, weil eine von ſich ſelbſt nichts wiſſende Vernunft ein ſich ſelbſt widerſprechendes Hirngeſpinnſt iſt (Metaphyſik, §. 57.). Auf dieſes Dilemma kann der Verſtand nicht theoretiſch den reinen Theismus gründen, weil immer noch denkbar bleibt, daß das Abſolute von ſich ſelbſt nichts wiſſe, auch wenn man die Grundloſigkeit der atheiſtiſchen, hylozoiſtiſchen und pantheiſtiſchen Theorien des Abſoluten begriffen hat. Auch müſſen wir die in metaphyſiſcher Hinſicht nichts beweiſende Naturgeſchichte der menſchlichen Vernunft ganz aus dem Geſichte verlieren, wenn wir auf dem metaphyſiſchen Standpunkte der religiöſen Betrachtung nicht wanken wollen. Deſſen ungeachtet ſtößt die Menſchenvernunft, wenn ſie nicht an der Sinnlich-

keit

keit klebt, und nicht durch Irrlehren verdunkelt iſt, durch ſich ſelbſt die Meinung von ſich, daß das Licht des Geiſtes, d. h. die Vernunft mit Bewußtſeyn, aus der Finſterniß geboren ſey; und indem die menſchliche Vernunft durch ſich ſelbſt dieſe Meinung zurückſtößt, kommt die Kraft der wahren Idee des Göttlichen zum Bewußtſeyn, weil der Gott der reinen Vernunft kein andrer iſt, als das ewige Vernunftweſen, das in abſoluter Vollkommenheit mit Bewußtſeyn die Welt moraliſch regiert (§. 15.).

26. Auf eine andre Art rufen empiriſche Schlüſſe dieſelbe Ueberzeugung hervor, wenn der theoretiſche Zweifel nicht den Eindruck ſtört, den die Betrachtung der Natur auf ein Gemüth macht, das für die Kraft der Idee des Göttlichen empfänglich iſt. Denn wenn gleich die ſogenannten phyſikotheologiſchen oder teleologiſchen Beweisgründe des Daſeyns Gottes für ſich allein keinesweges beweiſen, was man durch ſie hat außer Zweifel ſtellen wollen (§. 16.) ſo iſt eben deßwegen deſto merkwürdiger, daß dem denkenden Geiſte, der ohne Vorurtheil die Ordnung des unermeßlichen Weltgebäudes im Ganzen, oder im Einzelnen auf unſerm Planeten die kunſtmäßige Bildung der organiſchen Naturen beobachtet, gleichſam eine Stimme aus

einer

einer andern Welt zuruft, alles dieſes könne nicht eine Wirkung blinder Naturkräfte ſeyn. Wenn es aber nicht eine Wirkung blinder Naturkräfte, oder, was in dieſer Hinſicht daſſelbe ſagt, einer blinden Urkraft iſt, die man ſich auch als eine ihrer ſelbſt ſich nicht bewußte Thätigkeit des Abſoluten denken kann, ſo muß es eine ſich ihrer ſelbſt bewußte Vernunft ſeyn. Dieſe Vernunft iſt nun darum noch immer nicht nothwendig eine göttliche (vergl. §. 1 und 2.). Wenn nicht etwas Höheres, als die Bewunderung der Ordnung und Zweckmäßigkeit, in dieſem Eindrucke läge, den die Natur auf das Gemüth des denkenden und vorurtheilfreien Beobachters macht, ſo würde ſich die Bewunderung nicht nur nicht in Anbetung verwandeln; es würde dann auch dem Pſychologen leicht ſeyn, die religiöſen Wirkungen dieſes Eindrucks auf ein bloßes Reflexionsgeſetz zurückzuführen, nach welchem unſer Verſtand nur ſich ſelbſt wiedererkennte in Erſcheinungen, die nach blinden Naturgeſetzen mit unſern Begriffen von Ordnung und Zweckmäßigkeit übereinſtimmen. Dieſes Höhere nun, das die Bewunderung der Natur zur Anbetung macht, iſt entweder ein Spiel der Phantaſie, oder es iſt die Kraft der auf eine wunderbare Art durch die Naturbetrachtungen im menſchlichen Bewußtſeyn geweckten Idee des Göttlichen. Vergebens ſucht man dieſe

reli-

religiöſe Wirkung der Naturbetrachtungen durch pſychologiſche Aufſchlüſſe zu ergründen. Nur vom Abſoluten und Heiligen, auf das die Natur im Innern des menſchlichen Bewußtſeyns hinweiſet, kann die Ueberzeugung ausgehen, daß aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur der Urgeiſt zu uns ſpricht, der eine abſolut vollkommene Vernunft iſt. Daher wird auch der auf dieſe Art geweckte religiöſe Glaube durch ſo viele anomaliſche, mit unſern menſchlichen Begriffen von Zweckmäßigkeit keinesweges übereinſtimmende Erſcheinungen der Natur nicht geſtört. Die Kraft der Idee des Göttlichen ſchlägt den Zweifel nieder, und macht die Natur im menſchlichen Geiſte zum Tempel Gottes.

27. Mit den metaphyſiſchen und empiriſchen Schlüſſen (§. 25. 26.), die den religiöſen Glauben nach dem Princip des reinen Theismus im menſchlichen Geiſte erwecken, hängen durch die Idee des Göttlichen ſelbſt die moraliſchen Schlüſſe zuſammen, die man ſeit der Periode der Kantiſchen Philoſophie in Deutſchland beſonders hervorgehoben, aber auch nur einſeitig entwickelt hat. Wir haben ſchon oben (§. 5 und 6.) geſehen, wie die Religionsphiloſophie mit der allgemeinen praktiſchen Philoſophie zuſammentrifft, indem ſie einen Theil ihrer Leh-

Lehren unmittelbar aus demſelben Bewußtſeyn ſchöpft, aus welchem die wahre Moral hervorgeht. Die Entwickelung der moraliſchen Gründe des religiöſen Glaubens ſetzt die Unterſcheidung zweier urſprünglich verſchiedenen Claſſen von Moralſyſtemen voraus, von deren Verhältniſſen zu einander ausführlicher in der allgemeinen praktiſchen Philoſophie die Rede ſeyn muß. So weit dieſe Unterſcheidung die Religionsphiloſophie angeht, muß ſie auch hier erläutert werden. Alle Moralſyſteme laſſen ſich nämlich auf zwei Claſſen zurückführen, deren Principien contradictoriſch ſind. Denn die Sittlichkeit im Menſchen iſt entweder nichts weiter, als das Vermögen eines denkenden Individuums, durch Herrſchaft über die blinde Begierde ſein wahres Glück zu gründen und zu ſichern, indem die Vernunft das unwillkürliche Verlangen einer Regel unterwirft, bei deren Befolgung das Individuum auf das ſicherſte Wohlſeyn rechnen kann, deſſen es nach der nothwendigen Ordnung der Dinge fähig iſt; oder, Sittlichkeit iſt ein höheres Vermögen, über das natürliche Verlangen ſelbſt, das nur nach Erhaltung und angenehmer Erweiterung des individuellen Daſeyns zielt, ſich frei zu erheben im Bewußtſeyn einer reinen Idee des Guten und eines von dieſer Idee unzertrennlichen Geſetzes der Uneigennützig-

nützigkeit. Auf die erste dieser Voraussetzungen gründen sich die Systeme der eigentlichen Glückseligkeitsmoral. Aber auch nach der zweiten dieser Voraussetzungen muß entweder eine unbezweifelbare Thatsache des wirklichen Bewußtseyns geleugnet, oder es muß zugestanden werden, daß das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit durch keinen Act eines uneigennützigen Wollens völlig aufgehoben werden, und daß der Mensch nur insofern einer reinen Idee des Guten gemäß handeln kann, als das natürliche Verlangen mit dem reinen Wollen in Uebereinstimmung tritt, indem der gutgesinnte Mensch jede Art von Glückseligkeit, die mit der Idee des Guten nicht übereinstimmt, unbedingt verschmäht, ohne das Mehr und Weniger des Angenehmen, oder Unangenehmen, in der Vergleichung einer unedeln Glückseligkeit mit einer edeln zu berechnen. Die weitere Ausführung dieses Verhältnisses der Glückseligkeitsmoral zur Moral der Uneigennützigkeit, besonders in Beziehung auf das beglückende Gefühl der moralischen Selbstzufriedenheit, bleibt der praktischen Philosophie vorbehalten.

28. Mag man sich nun zur Moral der Uneigennützigkeit, oder zur eigentlichen Glückseligkeitsmoral bekennen; in beiden Fällen erhält der Begriff

der Glückſeligkeit ein religiöſes Intereſſe, wenn der forſchende Verſtand die Frage aufwirft: Woher dieſes mit dem Lebensgefühle in der menſchlichen und thieriſchen Natur unzertrennlich verbundene, vielleicht, oder wahrſcheinlich, durch die ganze Schöpfung verbreitete, und in der menſchlichen Natur auch das reinſte moraliſche Wollen begleitende Streben nach Glückſeligkeit? Entweder hat ein blindes Schickſal die Funken des Lebensgefühls im Weltalle ausgeſtreuet; nach keinem Plane einer göttlichen Weltordnung iſt auf Vergütung des unermeßlichen Elends zu rechnen, wovon die Leiden, die das irdiſche Daſeyn drücken, vielleicht nur ein unnennbar kleiner Theil ſind; und auch für die mannigfaltigen Freuden des Lebens iſt der Menſch, zu deſſen moraliſcher Würde die Dankbarkeit gehört, keinem Urheber des endlichen Daſeyns Dank ſchuldig; oder ein Schöpfergeiſt, der moraliſchen Anbetung würdig, führt auch in dieſem Streben der fühlenden Naturen, nach menſchlicher Weiſe zu reden, den Plan einer göttlichen Weltordnung aus, und vergütet den unverſchuldeten Schmerz auf eine dem menſchlichen Verſtande unerforſchliche Art ſo, daß alle fühlenden Weſen ihm danken würden, wenn alle denken und den überirdiſchen Plan der Weltordnung durchſchauen könnten. Auf dem Wege der Wiſſenſchaft findet

der

der denkende Geiſt keinen Ausweg aus dieſem Labyrinthe. Aber die Idee des Göttlichen ſchlägt auch in dieſer religiöſen Weltanſicht den theoretiſchen Zweifel nieder, und der denkende Geiſt vernimmt in ſeinem Innern die Stimme, die ihm zuruft, daß er ſich nicht täuſche, wenn ſein Herz ihn treibt, dem Urheber alles endlichen Daſeyns für das Glück, das ihm zugemeſſen wurde, zu danken.

29. In einer noch engeren Verbindung mit dem religiöſen Glauben nach dem Princip des reinen Theismus ſteht die Moral der Uneigennützigkeit (§. 27.). Schon durch den Begriff der Freiheit, der dieſer Moral weſentlich, obgleich auch mit der Glückſeligkeitsmoral vereinbar iſt, knüpft ſich im Bewußtſeyn das Endliche an das Unendliche an. Die Metaphyſik hat gelehrt, daß die unmittelbare Ueberzeugung, die der Menſch von ſeiner moraliſchen Freiheit hat, und auf die ſich alle im gemeinen Leben angenommenen Begriffe von Verdienſt und Schuld beziehen, durch keine metaphyſiſche Betrachtung der Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen entkräftet werden kann, wenn die Metaphyſik nicht, ihre Grenzen überſchreitend, Sophismen, die auf eitler Anmaßung beruhen, zum dialektiſchen Maßſtabe der Wahrheit machen will (Metaphyſik, §. 49. 50.). Iſt aber

die moraliſche Freiheit nicht auch metaphyſiſch zu retten, ſo iſt die Ueberzeugung, die Jeder, wer nicht durch die beſondern Lehren einer Schule auf andere Gedanken gebracht wurde, von der Wirklichkeit dieſer Freiheit hat, eine bloße Selbſttäuſchung; denn wenn der Menſch als innerlich freies Weſen nicht unmittelbar durch ein Wollen, das nicht als nothwendig beſtimmte Wirkung einer außer dem Wollen liegenden Urſache gedacht werden muß, eine Reihe von Handlungen in gewiſſer Hinſicht von vorn anfängt, ſo handelt er im moraliſchen Bewußtſeyn einer ſogenannten Freiheit nicht durch ſich ſelbſt. Auf die Urſache, durch die ſein beſtimmtes Wollen bewirkt iſt, muß er denn auch, wenn er ſich recht beſinnt, die Vorwürfe zurückſchieben, die er nur ſo lange ſich ſelbſt machen kann, als er in der natürlichen Selbſttäuſchung befangen iſt, aus der ihn der Determinismus herauszieht. Was daraus in praktiſcher Hinſicht folgt, hat die allgemeine praktiſche Philoſophie zu unterſuchen. Ueberhaupt iſt in der Religionsphiloſophie kein Platz zu einer vollſtändigen Widerlegung des Determinismus. Aber eine unmittelbare Ueberzeugung muß immer diejenige Ueberzeugung ſeyn, die der Menſch von der Wirklichkeit ſeiner Freiheit hat. Von dieſer unmittelbaren Ueberzeugung, die tiefer liegt, als die Argumentationen

des

des Determinismus, erhebt ſich der denkende Geiſt zum religiöſen Glauben, wenn wir fragen: Woher dieſe Freiheit? Schon die Frage ſcheint ſich ſelbſt zu widerſprechen; denn eine Urſache, die in einer andern gegründet iſt, ſcheint vernünftigerweiſe ebendeßwegen als nothwendige Wirkung jener Urſache gedacht werden zu müſſen. Aber gerade hier iſt wieder einer der myſtiſchen Punkte des Bewußtſeyns, die von der Philoſophie, die ſich keine eiteln Anmaßungen erlaubt, anerkannt werden müſſen. Wir begreifen, wie die Metaphyſik bewieſen hat, vom Urgrunde aller Möglichkeit ſchlechterdings gar nichts. Iſt dieſer Urgrund ein blindes Etwas, das mit blinder Nothwendigkeit wirkt, ſo iſt Freiheit überhaupt ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff. Iſt aber der Urgrund aller Möglichkeit ein göttlicher Geiſt nach dem Princip des reinen Theismus, ſo iſt er als moraliſch-vollkommenes Weſen das ur-freie Weſen, deſſen Unendlichkeit ſich uns in unſrer menſchlichen und beſchränkten Freiheit offenbart. Der iſt er! ruft uns wieder die wunderbare Stimme in unſerm Innern durch die Idee des wahrhaft Göttlichen zu. Aber undurchdringliche Finſterniß umgiebt den menſchlichen Verſtand, der ſich von dieſem Wunder der Freiheit einen theoretiſchen Begriff machen will. (Vergl. noch ein Mal Metaphyſik, §. 50.).

30. Eine zweite Reihe religiöſer Reflexionen nach Principien der Moral der Uneigennützigkeit (§. 27.) geht von der Betrachtung des moraliſchen Geſetzes aus. Wer behauptet, ſich keines ſolchen Geſetzes der Uneigennützigkeit bewußt zu ſeyn, das unbedingte Unterwerfung des Willens ohne Berechnung des Vortheils oder Beitrags zur Glückſeligkeit gebietet, den kann die Philoſophie *nur in* die Alternative ſtellen, entweder ein ſolches Geſetz anzuerkennen, oder als conſequenter Kopf ſich Folgerungen gefallen zu laſſen, die ſeinem moraliſchen Bewußtſeyn widerſtreiten. Auch hierüber muß in der Grundlegung zur philoſophiſchen Moral *weitere* Auskunft gegeben werden. Erkennen wir aber ein ſolches Geſetz der Uneigennützigkeit an, das jeder Menſch als vernünftiges Weſen in ſeinem Bewußtſeyn trägt, ſo entſteht die Frage: Woher dieſes Geſetz? Iſt es nur in der menſchlichen Natur, oder, was in dieſer Hinſicht daſſelbe ſagt, in der menſchlichen Vernunft als einer bloß ſubjectiven und zur menſchlichen Natur gehörenden Vernunft gegründet; woher denn ſeine Heiligkeit (§. 9.)? Woher ſeine unbedingt verpflichtende Kraft? Wie kann die menſchliche Natur, als ſubjective Natur betrachtet, ſich ſelbſt gebieten? Denken wir uns aber dieſes moraliſche Geſetz als das Geſetz einer höheren, den Sinnen unerreichba-

ren Weltordnung, die ſich uns zugleich mit dem göttlichen Weſen, das der Gegenſtand der höchſten Verehrung iſt, im wachen Bewußtſeyn offenbart, ſo klärt ſich nicht nur auf, wie die Begriffe vom Guten und wahrhaft Göttlichen zuſammenfallen, und warum wir das moraliſch Gute als das Göttliche im Menſchen verehren; auch die Moral ſelbſt, die ihre Lehren auf das Bewußtſeyn eines ſolchen Geſetzes gründet, ſichert ſich nur dann verſtandesmäßig vor dem Zweifel, wenn ſie dieſes Zuſammenfallen der Begriffe vom Guten und Göttlichen anerkennt. Daß ſie es aber ohne Vorurtheil anerkenne, kann nur durch die Kraft der Idee des Göttlichen bewirkt werden, die durch dieſe moraliſch-religiöſen Betrachtungen zum klaren Bewußtſeyn gebracht wird.

31. Wie die Moral der Uneigennützigkeit ſich auf den religiöſen Glauben bezieht, leuchtet drittens noch aus der moraliſch-religiöſen Idee einer ewigen Gerechtigkeit hervor. Wie tief dieſe Idee im menſchlichen Geiſte liegt, muß auch dem Zweifler auffallen, wenn er bemerkt, daß der Glaube an eine ſolche Gerechtigkeit ſchon in den älteſten Religionen der Vorwelt erſcheint, und daß noch keine Religion, die ſich über den roheſten Aberglauben erhoben hat, ohne dieſen Glauben ge-

30. Eine zweite Reihe religiöser Reflexionen nach Principien der Moral der Uneigennützigkeit (§. 27.) geht von der Betrachtung des moraliſchen Geſetzes aus. Wer behauptet, ſich keines ſolchen Geſetzes der Uneigennützigkeit bewußt zu ſeyn, das unbedingte Unterwerfung des Willens ohne Berechnung des Vortheils oder Beitrags zur Glückſeligkeit gebietet, den kann die Philoſophie nur in die Alternative ſtellen, entweder ein ſolches Geſetz anzuerkennen, oder als conſequenter Kopf ſich Folgerungen gefallen zu laſſen, die ſeinem moraliſchen Bewußtſeyn widerſtreiten. Auch hierüber muß in der Grundlegung zur philoſophiſchen Moral weitere Auskunft gegeben werden. Erkennen wir aber ein ſolches Geſetz der Uneigennützigkeit an, das jeder Menſch als vernünftiges Weſen in ſeinem Bewußtſeyn trägt, ſo entſteht die Frage: Woher dieſes Geſetz? Iſt es nur in der menſchlichen Natur, oder, was in dieſer Hinſicht daſſelbe ſagt, in der menſchlichen Vernunft als einer bloß ſubjectiven und zur menſchlichen Natur gehörenden Vernunft gegründet; woher denn ſeine Heiligkeit (§. 9.)? Woher ſeine unbedingt verpflichtende Kraft? Wie kann die menſchliche Natur, als ſubjective Natur betrachtet, ſich ſelbſt gebieten? Denken wir uns aber dieſes moraliſche Geſetz als das Geſetz einer höheren, den Sinnen unerreichba-

ren Weltordnung, die ſich uns zugleich mit dem göttlichen Weſen, das der Gegenſtand der höchſten Verehrung iſt, im wachen Bewußtſeyn offenbart, ſo klärt ſich nicht nur auf, wie die Begriffe vom Guten und wahrhaft Göttlichen zuſammenfallen, und warum wir das moraliſch Gute als das Göttliche im Menſchen verehren; auch die Moral ſelbſt, die ihre Lehren auf das Bewußtſeyn eines ſolchen Geſetzes gründet, ſichert ſich nur dann verſtandesmäßig vor dem Zweifel, wenn ſie dieſes Zuſammenfallen der Begriffe vom Guten und Göttlichen anerkennt. Daß ſie es aber ohne Vorurtheil anerkenne, kann nur durch die Kraft der Idee des Göttlichen bewirkt werden, die durch dieſe moraliſch-religiöſen Betrachtungen zum klaren Bewußtſeyn gebracht wird.

31. Wie die Moral der Uneigennützigkeit ſich auf den religiöſen Glauben bezieht, leuchtet drittens noch aus der moraliſch-religiöſen Idee einer ewigen Gerechtigkeit hervor. Wie tief dieſe Idee im menſchlichen Geiſte liegt, muß auch dem Zweifler auffallen, wenn er bemerkt, daß der Glaube an eine ſolche Gerechtigkeit ſchon in den älteſten Religionen der Vorwelt erſcheint, und daß noch keine Religion, die ſich über den roheſten Aberglauben erhoben hat, ohne dieſen Glauben ge-

weſen iſt. Der denkende Geiſt, der in ſich ſelbſt blickt, erſchrickt vor dem Gedanken, daß der gute Wille, wie der böſe, ſich einer blinden Nothwendigkeit ergeben ſoll, die den Erfolg der edelſten, wie der niedrigſten, Beſtrebungen moraliſcher Weſen ohne Beziehung auf Verdienſt und Schuld nach Naturgeſetzen beſtimmt. Es muß eine ewige Gerechtigkeit geben! lautet der uralte Ausſpruch des Bewußtſeyns dem moraliſchen Gefühle gemäß. Wenn man aber den auf dieſe Art mit dem moraliſchen Gefühle zuſammentreffenden Glauben an eine göttliche Gerechtigkeit mit der Kantiſchen Schule auf ein ſogenanntes Poſtulat der praktiſchen Vernunft zurückführen will, das der einzige Beweis des Daſeyns Gottes ſeyn ſoll, ſo iſt freilich der Religion nur wenig mit der Philoſophie geholfen. Denn, was die Vernunft praktiſch poſtulirt, exiſtirt darum noch nicht. In Verbindung mit den übrigen Betrachtungen, durch die der religiöſe Glaube nach dem Princip des reinen Theismus geweckt und befeſtigt wird, führen indeſſen auch dieſe moraliſchen zu demſelben Ziele. Nicht in den moraliſchen Reflexionen, die, als ſolche, uns keine Ueberzeugung von der metaphyſiſchen Wirklichkeit eines Weltrichters geben können, liegt die überzeugende Kraft des in der kantiſchen Schule ſogenannten Poſtulats der praktiſchen Vernunft.

munft. Die Idee des wahrhaft Göttlichen, die durch dieſe Betrachtungen, aber nicht durch dieſe allein, zum Bewußtſeyn gebracht wird, weil der abſolut vollkommene Geiſt auch ein gerechter iſt, vollendet in dieſer Beziehung auf die Idee einer göttlichen Gerechtigkeit ihr überirdiſches Werk im menſchlichen Geiſte.

32. Wer an den Gott der reinen Vernunft glaubt, der zweifelt auch nicht an der perſönlichen Unſterblichkeit der denkenden Seele, die dieſen Gott verehren kann. Denn in demſelben Bewußtſeyn, auf dem die Idee des wahrhaft Göttlichen ruht, offenbart ſich dem Menſchen eine Beſtimmung, die über alle irdiſchen Zwecke hinausreicht. Nach dem Unendlichen ſtreben alle Gedanken, wenn das höhere Bewußtſeyn erwacht, ohne welches der Menſch, auch mit dem vorzüglichſten Verſtande ausgeſtattet, doch nur ein räſonnirendes Thier ſeyn würde. Demonſtriren läßt ſich dieſe Beſtimmung nicht; aber wir erkennen ſie unmittelbar, indem wir uns des Unendlichen ſelbſt und zugleich der Kräfte unſers perſönlichen Daſeyns bewußt werden, das ſich aus ſich ſelbſt entwickeln und in ſich ſelbſt ſich veredeln kann. Nach dem Unendlichen ſtrebt aber der denkende Geiſt nicht, wie die Schwärmer lehren, um im Unend-

lichen zu verſinken; ſondern, um frei und mit Bewußtſeyn immer mehr dem unerreichbaren Urweſen ſich zu nähern, das die Vollkommenheit ſelbſt iſt. Die metaphyſiſche Möglichkeit dieſer Fortſchreitung gehört zu den Geheimniſſen der Ewigkeit. Aber worin die Vervollkommnung beſtehen kann, die des endlichen Geiſtes höchſte Aufgabe iſt, erkennen wir in jeder Beſtrebung, die von der Vernunft ausgeht. Immer vertrauter werden mit der ewigen Wahrheit, von welcher der Menſch in dieſem irdiſchen Leben, wenn er ſich nicht mit der Erwägung bloß logiſcher und mathematiſcher Verhältniſſe begnügen will, kaum mehr, als den Schatten, erblickt; und im Bewußtſeyn des Geſetzes einer überirdiſchen Weltordnung (§. 30.) immer würdiger einer Glückſeligkeit werden, deren nur ein denkendes Weſen fähig iſt; das iſt die Vervollkommnung, nach der das Innerſte des menſchlichen Geiſtes zielt, wenn er ſich der Beſtimmung bewußt wird, die über das irdiſche Leben hinausreicht. Aber je vollkommener in dieſem Sinne, deſto ähnlicher wird der endliche Geiſt dem unerreichbaren Gegenſtande ſeiner höchſten Verehrung. Darum trifft der religiöſe Glaube nach dem Princip des reinen Theismus mit dem Glauben an Unſterblichkeit in dem Bewußtſeyn zuſammen, durch das ſich der Menſch über die Betrachtung des irdiſchen Laufs der Dinge

erhebt.

erhebt. Durch die moraliſche Erwägung der irdiſchen Mißverhältniſſe zwiſchen dem Glücke und dem Verdienſte in Beziehung auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit (§. 31.) kann der religiöſe Glaube an Unſterblichkeit der menſchlichen Seele nur inſofern verſtärkt werden, als wir vorausſetzen, daß wir in einem künftigen Leben immer beſſer begreifen werden, warum die Verhältniſſe, die uns auf dem menſchlichen Standpunkte des Daſeyns als Mißverhältniſſe erſcheinen, des göttlichen Weltregierers unbezweifelbar würdig ſind; denn wenn dieſe Verhältniſſe, auf die man, beſonders in der Kantiſchen Schule, einen bloß moraliſchen Glauben an Unſterblichkeit der menſchlichen Seele zu gründen verſucht hat, wirkliche Mißverhältniſſe wären, könnten ſie ja der Idee der göttlichen Gerechtigkeit gemäß auch im irdiſchen Leben nicht Statt finden. Aber über die Naturgeſchichte des menſchlichen Daſeyns müſſen wir im Glauben an unſre perſönliche Unſterblichkeit eben ſo weit hinausblicken, wie bei der religiöſen Betrachtung des Urſprungs der menſchlichen Vernunft (§. 25.); denn ſonſt zieht uns die Erfahrung, ob ſie gleich im Gebiete des Ueberirdiſchen unſre Lehrerin nicht ſeyn kann, doch durch das Gewicht der Sinnlichkeit wieder in den Strudel der theoretiſchen Zweifel herab, wo zwar der Materialismus den Spiritua-

lis-

lismus nicht metaphyſiſch widerlegen, aber auch der Spiritualismus, der die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele theoretiſch demonſtriren *will*, nur als eine Hypotheſe ſich behaupten kann, die ſich leicht durch materialiſtiſche Gegenſchlüſſe entkräften läßt (vergl. Metaphyſik, §. 42–48.). Darum iſt es weiſe, dem Nachgrübeln über die Möglichkeit eines Ueberganges von unſerm irdiſchen Daſeyn *in ein* überirdiſches (vergl. Metaphyſik, §. 51.) Schranken zu ſetzen, um über theoretiſchen Muthmaßungen den religiöſen Standpunkt der Selbſtbetrachtung nicht wieder zu verlieren. Glücklicherweiſe kann die wahre Metaphyſik dem menſchlichen Herzen auch die moraliſche Hoffnung nicht entwenden, daß in einem künftigen Leben diejenigen ſich wiederfinden werden, die ſchon in der irdiſchen Beſchränkung moraliſch zuſammen gehörten.

Dritte Abtheilung.

Reſultate.

33. Zum Beſchluſſe der Religionsphiloſophie kommen noch mehrere religiöſe Begriffe in Betracht, die einer beſondern Erläuterung bedürfen. Dahin

gehört

gehört erstens der Begriff von den Eigenschaften Gottes. Man vergesse nicht, wenn man diese Worte in einem philosophischen Sinne aussprechen will, daß der Unterschied zwischen einem Wesen und seinen Eigenschaften bloß logisch ist, weil er auf nichts Anderem beruht, als auf dem Verstandesbedürfnisse, dasjenige, was wir beurtheilen wollen, zuerst als ein Verstandesobject, in der gewöhnlichen Sprache der Logik Subject genannt, zu setzen, dem wir dann Prädicate beilegen, indem wir die Sphäre des Objectbegriffes durch hinzugefügte Begriffe erweitern, oder erläutern. Anders, als diesem logischen Verfahren gemäß, können wir bekanntlich wirkliche Dinge, deren Prädicate wir Eigenschaften dieser Dinge nennen, eben so wenig beurtheilen, als bloße Begriffe, die, als solche, bloße Verstandesproducte sind. Aber schon in der Wahrnehmung, durch die wir wirkliche Dinge sinnlich erkennen, ist zwischen dem empirisch-wirklichen Dinge selbst und seinen Eigenschaften kein Unterschied. Wenden wir nun diese logischen Wahrheiten auf den Begriff von Eigenschaften Gottes an, so fällt ins Auge, daß wir Eigenschaften Gottes nicht auf dieselbe Art erkennen können, wie wir Eigenschaften der Dinge erkennen, deren Existenz sich uns durch die sinnliche Wahrnehmung offenbart; denn durch die reine Idee des Göttlichen

erhebt

erhebt ſich unſer Geiſt über die Grenzen der Möglichkeit aller ſinnlichen Wahrnehmung. Gleichwohl müſſen wir von Eigenſchaften Gottes reden, *um* das wahrhaft Göttliche von dem Ungöttlichen zu unterſcheiden. Sollen nun dieſe Eigenſchaften mehr ſeyn, als bloße Begriffe, die der Verſtand einem hypothetiſch geſetzten Objecte anknüpft, ſo muß ihre überſinnliche Wirklichkeit durch die Idee des Göttlichen ſelbſt ſich uns unmittelbar kund thun, wie wir die Eigenſchaften der ſinnlich erkennbaren Außendinge erkennen, indem wir ſie wahrnehmen, obgleich der Gegenſtand der Anbetung nach dem Princip des reinen Theismus auch in *unſerm Innern* nicht als ein Ding außer uns wahrgenommen wird (vergl. §. 22.). Wir erkennen alſo Eigenſchaften Gottes immer nur inſofern, als wir uns unmittelbar deſſen bewußt werden, worauf in unſerm Geiſte die wahre Idee des Göttlichen ruht, die unſer Verſtand, ſo gut er es vermag, von ihrer *myſtiſchen* Höhe in das Reich der Verſtandesvorſtellungen oder allgemeinen Begriffe herabzieht. Wäre die Idee des Göttlichen nur eine durch Abſtraction von einem Mancherlei, das wir in uns ſelbſt wahrnehmen, gebildete Verſtandesvorſtellung, ſo wäre es Thorheit, an die Wirklichkeit des göttlichen Weſens, das durch dieſe Idee ſich uns kund thut, zu glauben. Aber dieſe Idee, der wir vertrauen, *wenn* wir

wir im Abſoluten das Göttliche verehren (§. 19.), verwandelt ſich in eine Verſtandesvorſtellung, indem wir innerlich wahrnehmen, wohin alle unſre Gedanken zielen, wenn ſie ſich vereinigen im unmittelbaren Bewußtſeyn des Höchſten, das zugleich das unbedingt Heilige iſt (§. 9.). Was wir auf dieſe Art vom Höchſten und Heiligen begreifen, indem wir die myſtiſche Idee in das Reich der Verſtandesvorſtellungen herabziehen, erkennen wir den Geſetzen unſers Verſtandes gemäß als Eigenſchaften Gottes.

34. Wir erkennen das Göttliche, deſſen logiſch aufgefaßte Realität wir den Inbegriff der Eigenſchaften Gottes nennen, allerdings nur im Menſchlichen inſofern, als wir es nur in unſrer menſchlichen Vernunft den Geſetzen dieſer menſchlichen Vernunft gemäß erkennen. Vom Bewußtſeyn unſrer menſchlichen Vernunft müſſen wir ausgehen, um uns von einem Vernunftweſen überhaupt einen Begriff zu machen. Wir können an Gott nach dem Princip des reinen Theismus nicht glauben, ohne uns dieſen Gott als ein Weſen zu denken, deſſen Vernunft zwar keine menſchliche, aber der menſchlichen Vernunft ähnlich iſt, zu der ſie ſich wie das Vollkommene zum Unvollkommenen verhält. Was der chriſtliche Apoſtel

nach

nach einem alten Dichter mit den Worten ausdrückte: Wir sind seines Geschlechts, ist ein religiöses Axiom, ohne dessen Voraussetzung der reine Theismus sich selbst aufhebt. Daß dieses religiöse Axiom kein theoretisches ist, bedarf keiner Erläuterung mehr. Aber der in diesen Worten liegende Anthropomorphismus selbst bedarf einer genaueren Ansicht, um vor Mißdeutungen gesichert zu werden. Mißdeutet wird der religiöse Anthropomorphismus, von welchem hier die Rede ist, schon dadurch, daß man ihn in einen theoretischen zu verwandeln, d. h. ihn nach menschlichen Erkenntnißprincipien auf wissenschaftlich klare Begriffe zu beschränken versucht. Denn schon durch die Idee von einem absoluten Vernunftwesen erhebt sich unser Geist über die Bedingungen der Möglichkeit wissenschaftlich klarer Begriffe. Unsre sich selbst erkennende Menschenvernunft erkennt sich nicht ohne die logischen Functionen, deren wir uns bewußt sind, wenn wir urtheilen und schließen. Daß wir, um etwas zu begreifen, uns von dem, was wir zu begreifen streben, erst durch Abstraction einen klaren Begriff zu machen suchen, dann hin und her reflectiren, und gleichsam mit uns selbst zu Rathe gehen, um nicht fehl zu schließen, ist Gesetz unsers beschränkten Erkenntnißvermögens. Aber ein auf diese Art mit sich selbst zu Rathe zu

hen

hendes, durch Abstraction und Reflexion nach Einsicht strebendes und Schlüsse machendes Vernunftwesen ist kein absolutes Vernunftwesen, kein vollkommener Geist, dessen Daseyn, Denken, und absolutes Erkennen Eins ist. Vergebens versuchen wir deßwegen, uns einen klaren Begriff von dem göttlichen Denken nach der Analogie des menschlichen Denkens zu machen. Wenn wir von Rathschlüssen Gottes reden, bedienen wir uns nur einer religiösen Metapher. Daher haben wir auch von den Eigenschaften Gottes, die wir Allwissenheit und Allweisheit nennen, nur mystische Begriffe. Und eben so verhält es sich mit der den Pantheisten so anstößigen Persönlichkeit des Gottes der reinen Vernunft; denn das Bewußtseyn, das wir von unsrer eignen vernünftigen Persönlichkeit haben, ist von der äußern und innern Form unsers sich selbst erkennenden und durch diese Form beschränkten Geistes (vergl. Apodiktik §. 29 ff.) unzertrennlich; aber ein auf eine bestimmte Form des Daseyns beschränkter Gott wäre nicht der Unendliche. Dennoch muß unser Verstand diese mystischen Begriffe fest halten, um den religiösen Glauben nach dem Princip des reinen Theismus bis an die Grenzen der menschlichen Einsicht zu begleiten.

35. Alle richtigen Begriffe, die wir uns nach dem Princip des reinen Theismus von Eigenschaften Gottes machen können, lassen sich eintheilen in rein-metaphysische und moralisch-metaphysische. Rein metaphysisch dürfen diejenigen Begriffe genannt werden, die aus der allgemeinen Betrachtung der Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen ohne Beziehung auf die eigentliche *Heiligkeit* des höchsten Wesens (§. 9.) hervorgehen. Der metaphysische Elementarbegriff, den wir uns vom Absoluten machen, indem wir es uns als das Ewige und schlechthin Nothwendige denken, wird zum religiösen Objectbegriffe, wenn dieses Ewige und schlechthin Nothwendige *als ein absolut* vollkommener Geist gedacht wird. Die Prädicate also, die wir dem Begriffe vom Ewigen und schlechthin Nothwendigen anknüpfen, indem wir durch logische Verdeutlichung der Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen, die wir im unbezweifelbaren Bewußtseyn erkennen, das Absolute in das Gebiet des forschenden Verstandes herabziehen (Metaphysik, §. 16–26.), eben diese Prädicate nennen wir in religiöser Beziehung Eigenschaften Gottes. Wenn also nicht die wahre Metaphysik bewieſe, daß das einfache und alleinige Urwesen in seiner Erhabenheit über die Natur als Schöpfungsprincip gedacht werden muß, so dürfte

auch

auch die Religionsphiloſophie nicht den Gegenſtand der vernünftigen Anbetung Weltſchöpfer nennen. Denſelben metaphyſiſchen Begriffen gemäß nennen wir den Gott der reinen Vernunft den Allmächtigen, weil die Urkraft, von welcher aller Cauſalnexus der Dinge ausgeht, nothwendig als erhaben über dieſen Cauſalnexus, alſo als ſchlechthin unbeſchränkt gedacht wird. Aber auch dieſer Begriff von der Allmacht des abſolut vollkommenen Geiſtes wird myſtiſch, indem er ſich an den Begriff der Heiligkeit anknüpft, weil kein menſchlicher Verſtand faſſen kann, wie ein allmächtiges Weſen doch nur inſofern allmächtig iſt, als es nichts möglich machen kann, was der Würde der Göttlichkeit widerſtreitet. Allgegenwärtig nennen wir den abſolut vollkommenen Geiſt, weil das Unendliche alle räumlichen Beſchränkungen ausſchließt. Aber wer erforſchen will, wie der Unendliche in ſeiner Schöpfung allgegenwärtig iſt, verliert ſich in träumeriſchen Speculationen. Auch die Begriffe von der göttlichen Allwiſſenheit und Allweisheit (§. 34.) dürfen zu den rein metaphyſiſchen Begriffen inſofern gezählt werden, als der Begriff von einem reinen Vernunftweſen überhaupt metaphyſiſch, wenn gleich innerhalb der Schranken der Metaphyſik nur ein problematiſcher Begriff iſt.

36. Am nächſten liegt das Göttliche dem Menſchlichen in den Begriffen von den moraliſch-metaphyſiſchen Eigenſchaften des Gottes der reinen Vernunft. Denn dem ganzen Ideale von moraliſcher Vollkommenheit, das wir nach dem Princip des reinen Theismus dem Begriffe von einem abſoluten Vernunftweſen anknüpfen, liegt ſubjectiv nach den Geſetzen der menſchlichen Natur das Bewußtſeyn der menſchlichen Tugenden zum Grunde. Daher würde auch der Glaube an die metaphyſiſche Wirklichkeit dieſes moraliſchen Ideals nichts weiter als eine ſchöne Selbſttäuſchung ſeyn, wenn nicht in den innerſten Tiefen des menſchlichen Bewußtſeyns das Gute ſelbſt ſich uns als das wahrhaft Göttliche kund thäte, das mit dem Abſoluten Eins iſt (§. 9.). Durch die Kraft der Idee des Göttlichen überzeugt von der metaphyſiſchen Wirklichkeit des Gegenſtandes der höchſten Verehrung, erkennen wir in dem moraliſch vollkommenen Weſen nicht ein Ideal, das ſich der Menſch nach dem Muſter der menſchlichen Tugenden geſchaffen hat, indem die Phantaſie dieſe Tugenden über alle Beſchränkungen hinausrückte; wir erkennen vielmehr im religiöſen Bewußtſeyn die menſchlichen Tugenden als unvollkommene Abbilder des abſolut Vollkommenen; und nur unter der Vorausſetzung, daß die Idee des wahrhaft Göttlichen kein Erzeug-

niß

niß der Phantaſie iſt, wird die Heiligkeit der moraliſchen Geſetze, denen der menſchliche Wille huldigen ſoll, begreiflich (vergl. §. 30.). Gleichwohl verlieren ſich auch die moraliſchen Prädicate, die wir nach dem Princip des reinen Theismus dem Urweſen beilegen, im Unbegreiflichen. Wir können nicht nur nicht faſſen, wie das ſchlechthin nothwendige und in ewiger Heiligkeit über die Möglichkeit, zu ſündigen, erhabene Weſen abſolut frei iſt (vergl. §. 29.); auch die Harmonie der moraliſchen Eigenſchaften Gottes, wenn wir nach menſchlicher Weiſe uns ſo ausdrücken dürfen, d. h. die Zuſammenſtimmung der göttlichen Gerechtigkeit mit der göttlichen Gnade und Liebe bleibt dem forſchenden Verſtande ein unergründliches Geheimniß; denn indem der Verſtand das Heilige in ſeine moraliſchen Elemente zerſetzt, um zu beſtimmen, wie eine moraliſche Eigenſchaft ſich zur andern verhält, wird das Göttliche ſchon wieder nach den Geſetzen der menſchlichen Beſchränkung betrachtet; und doch läßt ſich dieſes logiſche Verfahren nicht vermeiden, wenn man vom Göttlichen menſchlich reden will.

37. Die Erwägung der moraliſch-metaphyſiſchen Prädicate, die wir Eigenſchaften des Gottes der reinen Vernunft nennen, führt uns noch ein

Mal zum wahren Begriffe der Vernunft überhaupt zurück. Denn wenn der Gott der reinen Vernunft nicht mit unendlicher Gnade und Liebe ſeine Geſchöpfe umfaßt; wenn die Glückſeligkeit, deren der Menſch im moraliſchen Bewußtſeyn ſeiner Beſtimmung (§. 28.) ſich würdig zu machen ſucht, nicht ein Nachbild der göttlichen Seeligkeit, wie die menſchliche Tugend ein Nachbild der göttlichen Vollkommenheit (§. 36.), iſt; ſo thut ein ſolcher Gott dem Herzen, das ihn unbedingt verehren ſoll, nicht Genüge. Aber wie kann ein reines Vernunftweſen ſeine Geſchöpfe lieben? Wie kann es ſeelig ſeyn, wenn Gefühl überhaupt nur etwas zur Sinnlichkeit Gehörendes iſt, wofür es doch in ſo vielen Schulen erklärt wird? Hier zeigt ſich uns die Wichtigkeit des wahren Begriffes von Gefühl, wovon ſchon in der Apodiktik die Rede ſeyn mußte (Apodiktik, §. 36.), noch von einer neuen Seite. Denn wenn wir auch nicht bezweifeln, daß die höheren Gefühle, und unter ihnen die moraliſchen, von der Vernunft ſelbſt unzertrennlich ſind, ſo darf doch ein Gefühlsvermögen als paſſive und bloß ſubjective Grundlage des Bewußtſeyns dem Vernunftweſen nicht zugeſprochen werden, das kein abſolutes ſeyn würde, wenn es, obgleich ohne Schmerzen, ſich leidend verhielte wie der Menſch, der ſeine Beſchränkung erkennt, indem

er

er ſich leidend verhält. Gleichwohl muß die Vernunft den Begriff von einem gefühlloſen Gotte von ſich ſtoßen, wenn der reine Theismus ſich behaupten ſoll; denn einen gefühlloſen Gott kann ein moraliſches Weſen, das ſich ſelbſt keiner Würde ohne die Gefühle, die wir die moraliſchen nennen, bewußt iſt, nicht anbeten. Aber das urſprüngliche Verhältniß des Gefühls zur Vernunft im menſchlichen Bewußtſeyn hat auch noch kein menſchlicher Verſtand erforſcht; und die Tiefen des Unendlichen müßten wir durchſchauen können, um zu begreifen, wie ein abſolutes Vernunftweſen eben dadurch, daß es dieſes iſt, ſeelig ſeyn und im Gefühle dieſer Seeligkeit ſeine Geſchöpfe lieben kann. Daß übrigens alles, was in der menſchlichen Natur Affect und Leidenſchaft iſt, von dem Begriffe ausgeſchloſſen werden muß, den unſer Verſtand ſich von der göttlichen Vollkommenheit zu machen hat, bedarf kaum der Erwähnung. Die volksmäßigen Vorſtellungen von einem Gotte, der beleidigt werden und zürnen, mit dem man ſich aber wieder ausſöhnen kann, müſſen alſo auf den vernünftigen Begriff von der göttlichen Gerechtigkeit zurückgeführt werden.

38. Aus dieſer Nachweiſung der Grenzen des menſchlichen Verſtandes in der Betrachtung göttlicher

cher Dinge ergiebt ſich ferner, in welchem Sinn die Religionsphiloſophie eine Theodicee gelten laſſen kann. Denn wer an den Gott der reinen Vernunft glaubt, kann eben deßwegen, weil er an dieſen Gott glaubt, auch nicht bezweifeln, daß das Uebel in der Welt, von welcher Art es auch ſey, in den Plan der göttlichen Weltordnung gehören muß, weil es ſonſt nicht vorhanden wäre. Nun kann aber der Plan der göttlichen Weltordnung kein anderer ſeyn, als derjenige, durch den überhaupt das Beſte bewirkt wird. Wir dürfen alſo allerdings die wirkliche Welt die beſte nennen, ob wir gleich nicht begreifen, wie alles, was uns auf dem menſchlichen Standpunkte des Daſeyns als Uebel erſcheint, zum Guten führt, und warum es zur beſten Welt gehört. Aber wenn wir mit Leibnitz den Begriff von der beſten Welt uns dadurch verdeutlichen wollen, daß wir die wirkliche Welt die beſte aller möglichen Welten nennen, gerathen wir in die Logodädalie, deren ſchon in der Metaphyſik gedacht werden mußte, weil das Mögliche, bloß als ſolches betrachtet, ein bloßer Begriff iſt (Metaphyſik, §. 9 u. ff.), das Mögliche in wirklichen Cauſalverhältniſſen aber immer ſchon eine beſtimmte Wirklichkeit vorausſetzt, von deren Geſetzen es abhängt. Wenn wir alſo an eine göttliche Weltordnung glauben, müſſen wir ſagen,

daß

daß die wirkliche Welt mit allem Uebel, das zu ihr gehört, die einzige mögliche iſt, weil keine andere den nothwendigen Verhältniſſen des Natürlichen zum Göttlichen gemäß exiſtiren, alſo überhaupt keine andre exiſtiren kann. Aber befriedigt kann der Verſtand auch durch dieſen Ausſpruch des religiöſen Glaubens nicht werden. Denn auf dem menſchlichen Standpunkte des Daſeyns erſcheint uns doch immer dasjenige, was unſern moraliſchen Begriffen von relativer Vollkommenheit gemäß beſſer ſeyn könnte, eben deßwegen nicht als das Beſte. Dieſen moraliſchen Begriffen gemäß ſollen wir ja das Unſrige dazu beitragen, daß es beſſer in der Welt werde, die alſo, vom praktiſchen Standpunkte aus betrachtet, nicht die beſte iſt. Wir begreifen ferner, daß in den endlichen Dingen nur relative Vollkommenheit möglich iſt, weil das abſolut Vollkommene einerlei mit dem über alle Endlichkeit erhabenen Göttlichen iſt. Auch daß phyſiſcher und moraliſcher Schmerz zur Unvollkommenheit der endlichen Weſen, die fühlen und denken, und daß phyſiſcher Schmerz auch zur Unvollkommenheit derer gehört, die nur fühlen, und nicht denken, kann niemand bezweifeln, wer bedenkt, daß aus den Schranken des endlichen Daſeyns der Mangel entſpringt, der zum Schmerze wird, wenn das fühlende Individuum in ſeinem

ſubjectiven Daſeyn beengt und geſtört wird durch ſeine Abhängigkeit von den Außendingen. Aber auch dadurch wird uns nicht klarer, warum des Elends in der Welt ſo viel iſt, und warum die Freuden des irdiſchen Lebens ſo ungleich vertheilt ſind.

39. Noch mehrere Fragen, durch deren Beantwortung die Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen in religiöſer Hinſicht theoretiſch auf den Begriff der Möglichkeit zurückgeführt werden ſollen, müſſen als unbeantwortlich abgewieſen werden. Dahin gehört die Frage: wie metaphyſiſche Freiheit des Willens eines endlichen Weſens mit der göttlichen Allmacht, Allwiſſenheit und Allweisheit beſtehen könne? Die Metaphyſik hat gelehrt, daß der Begriff der Freiheit überhaupt in der metaphyſiſchen Bedeutung des Worts entweder als ſich ſelbſt widerſprechend verworfen, oder auf das Unbegreifliche und darum nicht weniger Gewiſſe im unmittelbaren Bewußtſeyn zurückgeführt werden muß (Metaphyſik, §. 49. 50.). In der religiöſen Glaubenslehre hat ſich gezeigt (§. 29.), daß der reine Theismus ſich ſelbſt zerſtört, wenn wir nicht in dem Abſoluten die Urfreiheit verehren, deren Uebereinſtimmung mit der moraliſchen Freiheit endlicher Weſen zum Wunder des Daſeyns (Metaphy-

taphyſik, §. 25.) gehört. Wollen wir aber die metaphyſiſche Wirklichkeit unſrer moraliſchen Freiheit nicht anerkennen, ſo müſſen auch die Begriffe von den moraliſchen Verhältniſſen des Menſchen zur Gottheit im Bewußtſeyn der Imputabilität menſchlicher Handlungen, auf dieſelbe Selbſttäuſchung zurückgeführt werden, auf welcher nach der determiniſtiſchen Metaphyſik und Moral der Begriff der Freiheit beruht. Dann iſt auch der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit (§. 31.) nichts weiter, als die religiöſe Ueberzeugung, daß nach dem Princip der Theodicee (§. 38.) auch göttliche Strafen nur als ein nothwendiges Uebel, das zum Guten führt, zur beſten Welt gehören. Wenn wir aber, den eiteln Abſtractionen und Schlüſſen, die über die Möglichkeit des menſchlichen Wiſſens hinausreichen, das unmittelbar Gewiſſe in unſerm moraliſchen Bewußtſeyn nicht aufopfern, ſo wird uns dadurch doch auch nicht klarer, wie die Freiheit endlicher Weſen mit der göttlichen Allwiſſenheit und Allweisheit übereinſtimmt. Den religiöſen Fatalismus oder das Prädeſtinationsſyſtem dadurch widerlegen wollen, daß man ſagt, Gott laſſe den moraliſchen Mißbrauch der Freiheit nur zu, und müſſe ihn, ungeachtet ſeiner Allmacht und Allweisheit, zulaſſen, weil dieſer Mißbrauch der Freiheit zur beſten Welt gehört; auch ſey das göttliche

liche Vorherſehen der freien Handlungen der endlichen moraliſchen Weſen kein Bewirken dieſer Handlungen; alles dieß drückt doch am Ende nichts weiter aus, als, daß man ſich das Unbegreifliche einigermaßen begreiflich zu machen ſucht, indem man vergißt, daß, weil das Abſolute als das ſchlechthin Nothwendige im Daſeyn *gedacht* werden muß, ſchon deßwegen eine Philoſophie, die theoretiſch die Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen ergründen und nicht vor dem Wunder des Daſeyns verſtummen will, auch im ganzen Umfange der endlichen Dinge eine Nothwendigkeit gelten laſſen muß, die alle Freiheit *ausſchließt*.

40. Wäre der menſchliche Geiſt nicht ſo geneigt, die Grenzen der Möglichkeit des menſchlichen Wiſſens zu überſpringen, ſo würden auch die Streitfragen über die metaphyſiſchen Wirkungen der religiöſen Bitte oder des eigentlichen Gebets längſt als unbeantwortlich abgewieſen *ſeyn* und Streitfragen zu ſeyn aufgehört haben. Denn dieſelben metaphyſiſchen Einwendungen, die ſo oft gegen die Möglichkeit der moraliſchen Freiheit auch in religiöſer Hinſicht gemacht worden ſind, treffen die Wirkungen des Gebets. Im menſchlichen Herzen iſt das Gebet, das eigentliche oder bittende eben ſowohl, als das dankende und preiſende, eine

unmit-

unmittelbare Wirkung des religiösen Glaubens. Aber wenn diese Wirkung des religiösen Glaubens nur in einer subjectiven Herzenserleichterung besteht, durch die außerdem im Laufe der Dinge nichts geändert wird, so befindet sich der Betende, der nicht bloß in der Absicht betet, sein Herz zu erleichtern, in einem ähnlichen Zustande der Bethörung, wie in den Augen des Deterministen der Indeterminist, der, wenn er gehandelt hat, wie er nicht sollte, sich Vorwürfe macht, als ob es von ihm abgehangen hätte, anders zu handeln, während der Determinist in den Vorwürfen, die er in demselben Falle sich zu machen nicht umhin kann, nichts weiter erkennt, als eine nothwendige und nützliche Folge des Gefühls der Mißbilligung, das zur menschlichen Natur gehört, obgleich dasjenige, was man mißbilligt, genau so, wie es sich ereignet hat, in dem bestimmten Augenblicke nothwendig sich ereignen mußte. Aber wie kann denn ein endlicher Geist durch sein Gebet auf den göttlichen Willen einwirken? Wie kann der absolut vollkommene Geist die Bitten seiner Geschöpfe, die sich selbst so wenig auf ihr eignes Bestes verstehen, auf eine solche Art erhören, daß auch außerhalb des Gemüths des Bittenden nun etwas sich ereigne, das sich sonst nicht ereignet haben würde? Wer diese Fragen beantworten könnte, der hätte den überirdi-

schen

ſchen Schlüſſel zur Möglichkeit gefunden, in deſſen Beſitze die Pſeudometaphyſiker zu ſeyn ſich einbilden. Wer aber an überirdiſche Wirkungen eines wahrhaft frommen Gebets nicht glauben kann, weil er nicht begreifen kann, wie ſolche Wirkungen übereinſtimmen ſollen mit den Eigenſchaften Gottes, von deren Vereinigung in einer abſoluten Heiligkeit der menſchliche Verſtand eben ſo wenig begreift (§. 33. 34.), dem kann freilich auch dieſer Theil des religiöſen Glaubens durch keine Demonſtration zugeführt werden.

41. In welchem Verhältniſſe die reine Vernunftreligion zu dem Glauben an eine beſondre göttliche Offenbarung ſteht, von der die Philoſophie, als ſolche, nichts weiß, mußte ſchon oben vorläufig im Allgemeinen angedeutet werden, als vom Begriffe der Theophanie die Rede war (§. 7.); und nur im Allgemeinen, alſo ohne beſondre Erwägung des Begriffes vom wahren Chriſtenthum, dürfen hier noch einige Zuſätze zu jenen Bemerkungen Platz finden, wenn die Philoſophie nicht zu ihrem eigenen Schaden ſich in die Streitigkeiten einmiſchen will, die unter den chriſtlichen Theologen ſelbſt über den Begriff vom wahren Chriſtenthum entſtanden ſind. Die Frage iſt hier nur: ob es gegen die in dieſen Capiteln entwickelten Grundſätze

der

der allgemeinen Religionslehre ſtreitet, für möglich zu halten, daß der Gott der reinen Vernunft, derſelbe, den das Chriſtenthum verehren lehrt, durch Wunder, von denen die Philoſophie nichts weiß, noch auf eine andre Art, als durch die Kraft der wahren Idee des Göttlichen, ſich einigen Menſchen zu beſtimmten Zeiten beſonders kund gethan, und ihnen Wahrheiten offenbart habe, die über die Grenzen des philoſophiſchen Theismus hinausreichen. Daß die Möglichkeit einer ſolchen beſondern göttlichen Offenbarung, ſie beſtehe in innerer Erleuchtung einiger Auserwählten, oder in äußern Thatſachen, die ſich aus den empiriſch erkennbaren Naturgeſetzen nicht erklären laſſen, im Allgemeinen unbedingt zugeſtanden werden muß, folgt aus den Aufſchlüſſen, welche die Apodiktik über die Grenzen des menſchlichen Wiſſens und die Metaphyſik über das Verhältniß des Natürlichen zum Uebernatürlichen überhaupt (vergl. beſonders Metaphyſik, §. 28. 41. 50.) gegeben hat. Die Einwendungen, die man gegen die Möglichkeit einer ſolchen göttlichen Offenbarung von der Betrachtung der Eigenſchaften Gottes hergenommen hat, führen uns nur in das Labyrinth der Dinge zurück, von denen wir überhaupt viel zu wenig begreifen, um auf dieſes Wenige ein philoſophiſches Urtheil über das Mögliche und Unmögliche gründen zu können,

nen, wie wir eben noch (§. 38 und 39.) geſehen haben. An Geſetze einer höheren Weltordnung, die ſich unſern Sinnen verbirgt, müſſen wir überdieß glauben, wenn die Heiligkeit der Regel des Guten, die wir in unſerm Bewußtſeyn tragen, philoſophiſch vertheidigt werden ſoll (§. 29.). Von dieſer Seite angeſehen, ſtimmt alſo eine Theologie, die ſich ſupernaturaliſtiſch nennt, mit der Philoſophie inſofern überein, als ſie das Mögliche und Unmögliche nicht von der beſchränkten Kenntniß abhängig macht, die dem Menſchen zu Theil geworden iſt. Auch hat jene Theologie ſich des Nahmens Supernaturalismus gar nicht vor der Vernunft zu ſchämen, weil die Vernunft ſelbſt etwas Uebernatürliches im Menſchen iſt, und die Philoſophie beweiſen kann, daß alles Natürliche vom Uebernatürlichen ausgeht (S. die Metaphyſik). Aber eine andre Frage iſt, ob die inneren und äußeren Thatſachen, auf welche der ſupernaturaliſtiſche Offenbarungsglaube ſich bezieht, ſich wirklich ereignet haben, oder ob die hiſtoriſche Kritik nach den Geſetzen der hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit dasjenige, was der Supernaturalismus als eine beſondre Offenbarung Gottes betrachtet, auf eine Selbſttäuſchung derer zurückgeführt kann, die eine beſondre innere Offenbarung zu empfangen, oder in Begebenheiten der Außenwelt ein Wunder,

durch

durch das ſich Gott offenbarte, zu erkennen glaubten (vergl. §. 13.). Hierüber kann die Philoſophie, die beim Allgemeinen ſtehen bleibt, keinen Ausſpruch thun. Aber wenn man die Thatſachen, auf die ſich der Glaube an eine beſondre Offenbarung Gottes bezieht, der hiſtoriſchen Kritik unterwirft, vergeſſe man nicht, daß dieſer Offenbarungsglaube noch von einer dritten Seite betrachtet werden muß, wenn er ſich ſelbſt, inſofern als er religiöſer Glaube iſt, als eine beſondre innere Erleuchtung, oder als eine kindliche Hingebung des Geiſtes, und in dieſer Hinſicht als eine über die Vernunft erhabene Ueberzeugung vertheidigt, die ſich mit dem Bewußtſeyn der erzählten Thatſachen verbinden, alſo keinesweges mit der bloß hiſtoriſchen Ueberzeugung einerlei ſeyn ſoll. Denn darin, nicht in hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeitsgründen, liegt das Begeiſternde, durch das ſich dieſer Glaube ſo weit über die Erde verbreitet hat. Da nun die Philoſophie keine Ueberzeugung kennt, die über die Vernunft erhaben wäre, ſo muß ſie einem Jeden überlaſſen, in ſich ſelbſt nachzuforſchen, ob er ſich im Begriffe von einer ſolchen Ueberzeugung täuſche, oder nicht.

42. Einer beſondern Erwägung bedarf endlich noch das Verhältniß der reinen Vernunftreligion zur allgemeinen Aufklärung. Denn von der einen Seite beweiſet die Weltgeſchichte, daß die Philoſophie an der Verbreitung der Religionen, ſelbſt derer, denen das Princip des reinen Theismus zum Grunde liegt, nur einen geringen Antheil hat; von der andern Seite muß die Philoſophie ſelbſt geſtehen, daß diejenigen Betrachtungen, durch die ſie den religiöſen Glauben nach dem Princip des reinen Theismus im menſchlichen Geiſte weckt und belebt (§. 18–32.), dem Verſtande der meiſten Menſchen, ſelbſt unter denen, die wir zu den höheren und gebildeten Claſſen zählen, unzugänglich ſind, weil ſie an metaphyſiſchen Begriffen hängen, mit denen nur ſehr Wenige ernſtlich ſich beſchäftigen können und mögen. Die einzige Art von ſpeculativer Argumentation, die auch den gemeinſten Menſchenverſtand anſpricht, wenn von göttlichen Dingen die Rede iſt, iſt die phyſiko-theologiſche. Aber wir haben geſehen (§. 26.), wie leicht auch dieſe Argumentation durch Gegengründe entkräftet werden kann, wenn man die religiöſe Ueberzeugung auf theoretiſch-bündige Schlüſſe gründen will. Das große Verdienſt, das die Religionsphiloſophie um die allgemeine, nicht bloß den philoſophirenden Köpfen angehörende Aufklärung

ſich

ich erwerben kann und ſoll, beſteht darin, daß ſie den falſchen Vorſtellungen von Gott und göttlichen Dingen entgegenwirkt, indem ſie den wahren Begriff vom Göttlichen erläutert; denn die Reſultate dieſer philoſophiſchen Aufklärung können und ſollen allerdings auch an den Volksglauben ſich anſchließen. Aber wenn es auch ein Mal einem philoſophirenden Kopfe gelingen ſollte, einen theoretiſchen Beweis des Daſeyns Gottes aufzufinden, ſo würde auch dieſer Beweis an metaphyſiſche Begriffe angeknüpft werden müſſen, alſo dem Verſtande der meiſten Menſchen eben ſo unverſtändlich ſeyn, wie die älteren ontologiſchen und kosmologiſchen und andre metaphyſiſch-theologiſche Argumentationen. Mit einem bloß moraliſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes iſt aber unter dem Volke noch weniger, als in den Schulen der Philoſophen (vergl. §. 27 ff.), ausgerichtet, weil die Lehre, daß man bloß um der Sittlichkeit willen an einen Gott glauben müſſe, an den man übrigens gar keine vernünftigen Gründe zu glauben hat, den gemeinen Menſchenverſtand noch mehr befremden muß, als den philoſophirenden Kopf, der ſich nicht ſchon zu dieſer Lehre bekennt. Um ſo mehr muß der Philoſoph, der an den Gott der reinen Vernunft glaubt, die Einrichtungen bewundern, die dieſer Gott getroffen hat, ſich ſo vielen Millionen Menſchen ver-

nehmlich zu machen, die von Philoſophie nichts wiſſen. Aber das Merkwürdigſte bei dieſer bewunderswürdigen Verbreitung des Glaubens an den wahren Gott iſt, daß ſelbſt der Aberglaube ein Mittel werden mußte, ſo viele Menſchen, die von Philoſophie nichts wiſſen, auf den Punkt zu führen, wo die Religion nach dem Princip des reinen Theismus im menſchlichen Geiſte anfängt. Noch mehr. Die Erfahrung hat längſt bewieſen, daß mit dem Aberglauben auch die wahre Religion gewöhnlich dahin ſchwindet, wenn der Verſtand der Volksaufklärer unbeſonnen und ohne die nöthige Erwägung der Schwächen der menſchlichen Natur an dem religiöſen Volksglauben rüttelt. Anſtatt dieſe Art von Aufklärerei zu befördern, ſoll alſo die Philoſophie, nicht dem Aberglauben ſchmeicheln, aber ihn überall, wo er nicht fanatiſch und den Begriffen von wahrer Sittlichkeit widerſtreitend iſt, um des Intereſſe der wahren Religion ſelbſt *willen* mit der ſchonenden Vorſicht und Umſicht berühren, deren er bedarf, um nicht dem Unglauben zu weichen.

Stanford University Libraries
3 6105 013 418 988

B
82
.B6
1820
v.1

DATE DUE

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA
94305

STANFORD LIBRARIES